MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

VII



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

Hubert Jedin

Manual de Historia de la Iglesia

Tomo VII

Parte 2 y 3

1978

Sección tercera

LA CONTINUACIÓN DE LA RENOVACIÓN CATÓLICA EN EUROPA

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

XXII. LOS PROGRESOS DEL ULTRAMONTANISMO Y EL CRECIMIENTO DE LAS ÓRDENES INTERNACIONALES

BIBLIOGRAFÍA: Sobre el ulterior desarrollo del ultramontanismo se hallan numerosos datos particulares en la obra tendenciosa de J. FRIEDRICH, *Geschichte des Vaticanischen Conzils*, I: *Vorgeschichte*, Bonn 1877, 96-142, 200-226. Exposiciones sintéticas en R. AUBERT - Y. CONGAR, *L'Écclésiologie au XIXe siècle*, París 1960, 11-35, 97-104.

Sobre Francia, v. además las obras (citadas en p. 467ss) de J. MARTIN y P. POUPARD acerca de la actividad de los nuncios, así como también las biografías de Guéranger, Montalembert, Gousser y Parisis.

Sobre Alemania: H. BECHER, *Der deutsche Primas*, Colmar 1943, 175-223; F. VIGENER, HZ 111 (1913) 565-581; las biografías (v. bibliografía general) de Geissel y Döllinger.

Sobre Austria: E. WINTER, *Der Josephinismus*, Viena 1962, 222-298 y F. MAASS, *Lockerung und Aufhebung des Josephinismus 1820-50*, Viena 1961.

Sobre el desarrollo de la *Compañía de Jesús* bajo el generalato de Roothaan, cf. su biografía por P. ALBERS, 2 vols., Nimega 1912, completada con la de P. PIRRI, Isola del Liri 1930, y la de R.G. NORTH, Mil-

waukee 1944, y también IO. PH. ROOTHAAN, *Testimonia aequalium*, Roma 1935, con la edición de su correspondencia, 5 vols., Roma 1935-40 y de sus *Opera spiritualia*, 2 vols., Roma 1936. Además J.A. OTTO, *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P.J.Ph. Roothaan*, Friburgo de Brisgovia 1939, y J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma 1953, 461-468. Acerca de las vicisitudes a nivel nacional, cf. sobre todo las obras (bibliografía general) de J. BURNICHON tocante a Francia, de L. FRÍAS tocante a España, de P. GALETTI y VOLPE tocante a Italia y de F. STROBEL tocante a Suiza.

Sobre el restablecimiento de los *dominicos* en Francia, cf. además de las biografías de Lacordaire (v. p. 562, nota 16), las de Jandel (por H. CORMIER, París [3]1890) y Besson (por E. CARTIER, París 1865), una colección de documentos de R. DEVAS, *Ex umbris. Letters and Papers hitherto unpublished of the Fathers Lacordaire, Jandel, Danzas*, Hawkesyard 1920 (cf. «Année dominicaine» 1921, 118-120) y A. DUVAL, AFP 36 (1966) 493-542.

Sobre el restablecimiento de los *benedictinos* en Francia, cf. las obras (citadas en p. 563, nota 17) sobre Guéranger, así como también las biografías de Pitra (por F. CABROL, París 1891, y por A. BATTANDIER, París 1896), de Couturier (por A. HOUTIN, Angers 1899) y de Gauthey (por R.B. LAURE, Grenoble 1944).

Progresos del ultramontanismo

Los quince años del pontificado de Gregorio XVI[1] señalan un paso decisivo hacia el triunfo del ultramontanismo. El movimiento, favorecido por la pérdida del influjo eclesiástico sobre la sociedad civil, que entonces forzó a que la Iglesia reflexionara sobre sí misma, se desarrolló bajo el impulso de fuerzas internas, que se habían dejado sentir ya bajo la restauración en todos los países, pero sobre todo en Francia y Alemania. Hasta en Roma el movimiento halló desde entonces estímulos cada vez más manifiestos.

Cierto que la resistencia contra las injerencias de la curia

1. A diferencia de Pío VII, que se había formado en un ambiente de orientación ligeramente jansenista, Mauro Cappellari se adhirió a la corriente ultramontana más rigurosa. Su obra, *Trionfo della Santa Sede*, compuesta en 1799, formulaba el más riguroso punto de vista papalista, subordinador de la entera Iglesia en el papa sin tener en cuenta el aspecto colegial (cf. Y. CONGAR, en *L'ecclésiologie au XIXe siècle* 92s, 96ss) La obra, reimpresa después de ser elegido papa su autor, y traducida en 1833 al francés y al alemán y en 1834 al español, contribuyó a propagar las tesis ultramontanas entre el clero.

romana en la vida de las Iglesias nacionales perduró hasta más allá de mediados del siglo, pero fue crecientemente equilibrada por tendencias contrapuestas. Así, en Inglaterra, hombres de categoría, como el historiador J. Lingard, el arqueólogo M.A. Tierney —que preparó una nueva edición de la *Church History* de Dodd—, el liturgista D. Rock —que volvió a sacar a luz la vieja liturgia nacional de Sarum[2]— y el director del seminario de St. Edmund, E. Cox, no disimularon lo más mínimo su aversión a la introducción de nuevas usanzas eclesiásticas venidas de Roma, como también a la doctrina de la infalibilidad personal del papa. Wiseman, en cambio, con el apoyo de la primera generación de católicos liberales y de misioneros italianos favoreció las prácticas de devoción nuevas, de origen continental, lo cual dio lugar gradualmente a una modificación de la situación. En el Piamonte, donde las facultades teológicas y la enseñanza de los seminarios conservaban con gran vitalidad las tendencias josefinistas, una parte del clero joven y de los católicos militantes comenzaron a estigmatizarlas como expresión del aborrecido influjo austríaco y a presentar la orientación hacia Roma como afirmación de que se formaba parte de la nación italiana.

En Francia, el galicanismo propiamente dicho apenas si tenía ya representantes después de 1830. Sin embargo, las relaciones entre los obispos y la santa sede eran escasas, y aquella parte del clero que no había sido ganada para el movimiento de Lamennais ponía todavía empeño en salvaguardar el puesto del obispo en la estructura eclesiástica y en conservar sobre todo una viva adhesión a las particulares usanzas eclesiásticas, especialmente en el terreno litúrgico y canónico. Los antiguos discípulos de Lamennais atacaron entonces aquel particularismo en el campo de la disciplina eclesiástica, que ellos —por lo demás, no sin exageración— censuraban como galicanismo práctico, porque ellos deseaban ver destacados más claramente los factores de conexión con Roma. Precisamente en este terreno se desenvolvió en lo esencial, durante la monarquía de julio, la campaña ultramontana, que transcurrió simultáneamente en diferentes planos y muy pronto ganó terreno.

---

2. *The Church of our Fathers*, 3 vols., 1849-53.

Théodore Combalot[3], misionero diocesano, que ocasionalmente desplegó un celo inoportuno, se constituyó en adalid de las ideas romanas entre el bajo clero. En cambio, la campaña de Guéranger en favor de la liturgia romana[4], apoyada por un número creciente de jóvenes sacerdotes, iba dirigida sobre todo contra las simpatías galicanas, fomentadas todavía por algunos miembros del alto clero. El hecho de que numerosas diócesis, ya antes de 1848, abandonaran las modernas liturgias francesas, apareció como una marcha triunfal del ultramontanismo contra el particularismo eclesiástico. Rohrbacher[5], que desde 1826 daba vueltas a la idea de refundir en sentido ultramontano la *Histoire ecclésiastique*, de Fleury, para uso de las jóvenes generaciones de clérigos, realizó su proyecto —desde luego, con más buena voluntad que sentido crítico— en los años 1842-49, apoyado por Gaultier[6], religioso erudito de la congregación del Espíritu Santo. Su celda era «el salón romano de París», y su biblioteca era la mejor equipada en cuanto a la cuestión galicana. Con él se reunían con ocasión de sus viajes a París los dos más ardientes defensores del movimiento ultramontano en el episcopado francés, Gousset y Parisis. En la actividad de Gousset descollaba sobre todo su empeño en exponer los principios teológicos de manera accesible a todos. Parisis sabía que la santa sede deseaba que las diócesis francesas renunciaran a su derecho consuetudinario, por lo cual introdujo —con gran disgusto de todos los que condenaban la intervención de la curia en los asuntos internos de la Iglesia de Francia— la usanza de consultar regularmente a las congregaciones romanas en materias de culto o de disciplina.

3. Théodore Combalot (1797-1873), hasta 1833 uno de los más ardientes promotores del movimiento de Lamennais en el sudeste de Francia, ejerció gran influjo como predicador en ejercicios a sacerdotes. Biografía por RICARD, París 1891.

4. Sobre Guéranger y la fundación de Solesmes, v. infra, nota 17; sobre su acción en el terreno litúrgico, v. páginas 619s, 864. Guéranguer no fue el único ni el primero en exigir el retorno a la liturgia romana, pero sólo tras la publicación del vol. 2 de sus *Institutions liturgiques* (1842) el movimiento rebasó el círculo de algunos iniciados. Guéranger combatió aquí encarnizadamente «la herejía antilitúrgica». Más de 60 obispos protestaron contra este ataque, en el que algunos censuraron «el tono y la actitud de la escuela de Lamennais y su poco respeto de los obispos».

5. Sobre RENÉ-FRANÇOIS ROHRBACHER (1789-1856), antiguo compañero de Lamennais y largos años profesor en el seminario de Nancy, y autor también de una *Histoire de l'Église* en 28 tomos, véase A. RICARD, *Gerbet, Salinis et Rohrbacher*, París 1886, 269-365.

6. *Notice sur le R.P. Gaultier*, París, s.a. Sobre el círculo de Gaultier, v. también F. CABROL, *Le card. Pitra* 205s.

Diversos factores favorecieron esta campaña ultramontana. Con la caída de los borbones, la lealtad a la monarquía, que era el fundamento del galicanismo, perdió su razón de ser, y el anticlericalismo de que hizo alarde al principio la monarquía de julio, indujo a buscar de nuevo apoyo en Roma. La inercia de ciertos obispos en la lucha por la libertad de enseñanza tuvo efectos semejantes, y Montalembert y sus amigos, con la ayuda del periódico «L'Univers», ganaron para estas convicciones a la gran opinión pública católica. En adelante el ultramontanismo fue hallando constantemente un apoyo entusiasta en la élite de los seglares franceses.

Otro factor, francamente decisivo, estaba en el hecho de que el clero bajo se sometía de mala gana al poder ilimitado de los obispos, conferido por los artículos orgánicos, y nada deseaba más que hallar en las congregaciones romanas protección contra la arbitrariedad episcopal. Pero también los mismos obispos, con su requerimiento hecho al papa, de proceder contra Lamennais, habían reconocido de hecho la prerrogativa de la santa sede a intervenir en las cuestiones doctrinales y disciplinarias que agitaban a la Iglesia de Francia. Por lo demás, la nunciatura intervenía cada vez más abiertamente. Mientras que Garibaldi, espíritu conciliante, en su empeño de no empeorar más las relaciones con el gobierno, había estimado más conveniente dejar que el galicanismo fuera muriendo lentamente, su sucesor Fornari, nuncio desde 1843, apoyaba a los ultramontanos militantes con toda decisión, incluso cuando su comportamiento era cuestionable. No contento con oponerse a las exigencias de mayor independencia en el terreno litúrgico y canónico, formuladas por varios obispos, apoyaba con predilección las reacciones violentas que estas exigencias provocaban en algunos sacerdotes o religiosos, sobre todo en antiguos discípulos de Lamennais, que habían heredado de su maestro una arrogancia ofensiva frente a los obispos sospechosos de tibieza.

En 1844 pudo asegurar Montalembert: «Apuesto a que entre los 80 obispos de Francia no se hallarán ni siquiera tres partidarios de los cuatro artículos», y la general aprobación de la condena del *Manuel de droit ecclésiastique*, de Dupin, el año 1845, demuestra que el galicanismo político había caído totalmente en descrédito en Francia. Al mismo tiempo, la orientación del tratado sobre la

Iglesia, que entonces se enseñaba en Saint-Sulpice [7], tan fuertemente ligado a las tradiciones de la vieja Francia, así como la refundición de los catecismos y manuales corrientes [8] son sintomáticas del retroceso del galicanismo teológico. De todos modos el galicanismo moderado conservaba todavía, sobre todo en la práctica, notables simpatías, de lo que dan testimonio diversas cartas pastorales en elogio de Bossuet, la toma de posición de Affre contra la exención de los religiosos o también la actitud de los obispos en el conflicto con Guéranger relativo a la introducción de la liturgia romana. Cierto que los prelados que reaccionaban de esta manera eran al final del pontificado ya sólo una minoría y eran mirados con recelo por el clero joven, aunque se sabían apoyados todavía por cierto número de sacerdotes de más edad, que seguían atados a las tradiciones del antiguo clero francés y a su concepción específica de la jerarquía, de la liturgia y de la devoción, y vinieron a representar el más serio obstáculos para el triunfo completo de las ideas romanas en Francia. A estos factores de resistencia les faltaba, sin embargo, un centro de cohesión, y a este respecto significó mucho el fracaso de las tentativas de restablecer las antiguas facultades teológicas destruidas por la revolución; en ellas, por el contacto con la historia de la antigüedad cristiana, había podido desarrollarse una concepción de la Iglesia de tipo galicano.

Un proceso análogo, aunque mucho más lento, se consumó también en Alemania. No cabe duda de que allí la resistencia apareció con mucha más frecuencia que en Francia. Es verdad que Liebermann, el año 1831, modificó en su libro de texto las consideraciones sobre el papa en un sentido de marcada orientación romana, y que Klee, en su cátedra de teología dogmática en Bonn, presentó la infalibilidad pontificia como «altamente digna de consideración». Es verdad que en Munich el canonista G. Phillips defendió con entusiasmo el ideal de la mayor centralización posible de la Iglesia en torno a la curia romana. Sin embargo, numerosos teólogos siguieron defendiendo todavía un episcopalismo moderado, que a sus ojos parecía responder mejor a la orga-

7. De Montclos 40-58, A. Castellani, *Il b. Leonardo Murialdo*, Turín 1966, 769-774; M. de Hédouville, *Mgr. de Ségur*, París 1957, 177-207.

8. Véanse los datos (interpretados tendenciosamente) en E. Michaud, *De la falsification des catéchismes français et des manuels de théologie par le parti romaniste*, París 1872. Entre otras, fueron corregidas las *Institutiones theologicae*, de Bailly, en 1842.

nización de la antigua Iglesia, como también a una concepción germánica de la autoridad y de la sociedad que, menos penetrada por el derecho romano, era patriarcal y corporativa y veía las relaciones entre el papa y los obispos en la perspectiva del sacro Romano Imperio basada en la idea de organismo, en la que soberanos y señores feudales colaboraban en el *Reichstag*.

Por lo demás, en la práctica cotidiana, gran número de obispos seguían obrando como antes, con gran independencia de las congregaciones romanas. Por la experiencia de que éstas tenían demasiado poco en cuenta la respectiva situación en las regiones protestantes, procuraban reservarse como antes la decisión de casos que la santa sede reclamaba para sí; por lo demás, propendían a ello tanto más, cuanto que la propaganda en favor de un recurso más frecuente a Roma estaba representada por hombres que no se señalaban por su inteligencia ni por su moderación y que, como el párroco Binterim, al que una vez se quiso constituir en Alemania en adalid del renacimiento católico [9], se habían propuesto denunciar en Roma, sin atender a la justicia y a la verdad, a todos cuantos no estuvieran de acuerdo con ellos.

Los adversarios de la proyectada centralización de la vida católica en torno a la curia romana, que por diferentes razones teoréticas o prácticas oponían resistencia a dicha corriente, fueron sin embargo ganados por la mano por aquellos que creían que aquella resistencia favorecía a ciertos dignatarios eclesiásticos pusilánimes o negligentes, como también a aquellos gobiernos poco interesados en que la Iglesia, apoyándose en Roma, se sustrajera a su tutela. Así se formó en Alemania, a la manera de Francia, aunque con un retraso de diez años, un verdadero partido ultramontano, del que formaban parte no sólo clérigos, sino también seglares, como los badenses Buss y Andlaw.

El centro de este partido lo formaba el círculo de Maguncia, donde los influjos de Maistre y Lamennais [10] coincidieron con la situación ya existente a consecuencia del desarrollo de la acción

---

9. Véase su biografía por C. Schoenig, *A.J. Binterim (1779-1855) als Kirchenpolitiker und Gelehrter*, Düsseldorf 1933, que pone las cosas en su punto.

10. Uno de los hombres más importantes que hacían de enlace fue el alsaciano Rass, profesor de dogmática en Maguncia antes de ser superior del seminario de Estrasburgo en 1829. Pero no fue el único, Buss cita en *Die Gemeinsamkeit der Rechte*, cuyo primer volumen apareció en 1847, diversos escritos franceses, sobre todo de Montalembert.

católica. Los jefes de fila de Maguncia, que eran pioneros en el terreno del apostolado y se hacían perfectamente cargo de ciertas exigencias del mundo moderno, sentían que el particularismo eclesiástico tradicional no era ya sostenible en un mundo que pasaba por encima de las fronteras del país, y en que sólo se podía hacer frente a las fuerzas destructoras de los factores antirreligiosos mediante una movilización de masas, que debían ser guiadas con instrucciones estrictas y homogéneas; ahora bien, según ellos nadie era capaz de formularlas mejor que la santa sede. Como muy bien ha mostrado Schnabel, aquí no se trataba tanto de un antagonismo entre el espíritu germánico y las influencias italianas, como de un conflicto de generaciones: Alemania estaba evolucionando, bajo la presión de la creciente complejidad de los problemas, del sistema colegial y corporativo del *ancien régime* a la centralización moderna.

Este partido ultramontano —reforzado por los llamados *germánicos*, es decir, los antiguos alumnos del Colegio Germánico de Roma, abierto de nuevo el año 1824— que propagaba sus ideas en el periódico «Der Katholik», alcanzó nuevo prestigio, debido a dos circunstancias: por un lado se ganó la confianza de las masas por el hecho de que los obispos y sacerdotes de orientación romana intervinieron especialmente cerca de los gobiernos protestantes en la lucha de los católicos para conseguir una mayor libertad religiosa; por otro lado, los adversarios del ultramontanismo, simpatizantes con las doctrinas de Hermes, perdieron su prestigio a los ojos de los files cuando, tras largos años de discusión, fueron finalmente condenadas dichas doctrinas.

Así se fue extendiendo el movimiento y se fueron formando otros centros: en Colonia, en torno al arzobispo Geissel, que se inspiraba en los principios recibidos en el seminario de Maguncia, y cuya actividad abarcó a toda Alemania; en Espira, donde Geissel había sido obispo hasta 1841, y que en Weis tuvo un sucesor también formado en el espíritu de Maguncia; en Munich, donde el mismo año de 1841 un germánico, Karl August von Reisach, que había conocido personalmente al cardenal Cappellari, fue nombrado obispo auxiliar y durante 20 años fue uno de los más celosos representantes del influjo romano en Alemania meridional, hábilmente apoyado por Viale Prelà, nuncio de Viena.

En Austria se desarrolló el proceso todavía más lentamente que en Alemania, siendo significativo que todavía en 1842, en la cuestión de suprimir la prohibición de estudiar, en Roma, impuesta desde 1871 a los seminaristas, de los cuatro obispos consultados, dos se pronunciaran contra toda modificación y un tercero hiciera serias restricciones [11]. Sin embargo, también aquí despertó la conciencia eclesial y la oposición de los militantes, aunque sólo representada por una minoría, comenzó a hacer vacilar el sistema josefinista.

La decisión tomada en 1833 —surgida probablemente por intervención de Wagner, obispo de Sankt Pölten, en inmediato contacto con el emperador— de retirar de la enseñanza los manuales de derecho canónico y de historia de la Iglesia puestos en el índice el año 1820, significó un cambio de rumbo y pudo ser considerada como «sencillamente revolucionaria» (Maass). Algunos años después, el embajador austríaco atrajo la atención de Metternich hacia la creciente amenaza a que estaba expuesta la influencia austríaca en Roma, por el hecho de que las autoridades vienesas querían seguir impidiendo por todos los medios las relaciones entre la santa sede y la Iglesia de Austria, mientras que la curia subrayaba en todas las ocasiones que Francia iba abandonando más y más este sistema anticuado.

De hecho, Roma se sentía cada vez más fuerte y ya no vacilaba en influir claramente con objeto de estimular todo movimiento que orientara más y más a los fieles y al clero hacia el centro del catolicismo. Unas veces se trataba, como en el caso de Austria, de una acción cerca de los gobiernos, que apuntaba a lograr una mitigación de su política regalista; otras veces los nuncios, como ha sido mostrado más arriba, apoyaban sobre el terreno la acción de los clérigos ultramontanos y trataban de aumentar el número de seminaristas para los colegios romanos. A fin de espolear el celo de los unos, de acelerar el proceso en los otros y de romper las resistencias, se puso en práctica con gran habilidad una política sistemática. De ella formaban parte presiones directas o indirectas, y desaprobaciones con toda una gama de conceptos sutilmente matizados, así como breves de aprobación, según las

---

11. MAASS, l.c , 673s; véase también 142-145.

circunstancias; pero también formaban parte de dicha política las colaciones de prebendas o, por el contrario, las dilaciones en la asignación de dignidades y honores. Este modo de proceder de Roma se desarrolló sobre todo bajo Pío IX, aunque también se manifestó claramente en los últimos años de Gregorio XVI, y no dejó de lograr crecientes éxitos.

Las grandes órdenes

Las grandes órdenes internacionales tenían su general en Roma, y así, desde la edad media, habían sido activos auxiliares en la centralización romana. Ponían también colaboradores competentes a la disposición de las congregaciones romanas [12]. Si bien las órdenes mendicantes sólo se fueron rehaciendo lentamente y en este plano sólo podían desempeñar un papel de segundo orden, no obstante, el pontificado de Gregorio XVI estuvo caracterizado por un triple fenómeno, cuyas consecuencias tuvieron importancia para la eficiencia de la santa sede bajo los siguientes pontificados: el rápido crecimiento de la Compañía de Jesús, el nuevo impulso que la orden dominicana recibió de Lacordaire, y la fundación por Guéranger de la congregación benedictina en Francia.

Una vez que la Compañía de Jesús hubo superado la crisis de crecimiento del primer decenio, alcanzó un notable desarrollo bajo el generalato del holandés J. Roothaan [13] (1829-53), dado que éste supo aprovechar hábilmente en favor de su orden su gran influencia cerca de Gregorio XVI, haciendo también de la orden un instrumento admirablemente manejado al servicio de la unidad romana y de los ideales ultramontanos. Los jesuitas, cuyo número se elevó de 2137 el año 1830 a 4757 el año 1847, recuperaron en breve tiempo sus provincias de antaño: en 1831 Piamonte, en 1832 Bélgica, en 1833 América, en 1836 una segunda en Francia, en 1846 Austria; y mientras que en estos diversos países ejercían creciente influjo mediante la orientación de las ciencias eclesiásticas y de

---

12. Sobre las consecuencias perjudiciales para la santa sede, de la crisis por que atravesaron las órdenees desde fines del siglo XVIII, cf. la carta de Lambruschini, fechada en 6 de julio de 1829, citada por L. MANZINI, *Lambruschini*, Ciudad del Vaticano 1960, 151.
13. Sobre su elección véase P. GROOTENS, AHSI 33 (1964) 235-268.

la piedad en sentido postridentino, o sea contra el espíritu del siglo XVIII, se conquistaron también poco a poco en las congregaciones romanas una posición que, con el retroceso de las órdenes mendicantes, no tardó en rebasar su antigua posición bajo el *ancien régime*, lo cual suscitó mal humor incluso en Roma.

Por lo demás, Roothaan, en una circular datada en la fiesta de san Francisco Javier de 1833, invitó a los jesuitas a consagrarse de nuevo intensamente a las misiones entre infieles, como lo habían hecho bajo el *ancien régime*. Así, en el espacio de poco años, a las antiguas misiones en la India y en la zona del Missouri se añadieron las de Bengala (1834), Madeira y Argentina (1836), Jamaica (1837), China, Argelia y las Montañas Rocosas (1840), Canadá (1842), Colombia (1844), Madagascar (1845), Australia (1849), California y Guatemala (1851). En 1851 había 975 jesuitas trabajando en las misiones, es decir, la quinta parte del número total de miembros de la compañía.

Roothaan fue un general piadoso y al mismo tiempo hábil, por lo cual se le ha llamado el «segundo fundador de la compañía». Ahora bien, mientras llevó sistemáticamente adelante el desarrollo externo y se aprestó —aunque con éxito limitado— a adaptar a las nuevas circunstancias la *Ratio studiorum* (1832), reformada ya por su predecesor Fortis, al mismo tiempo puso empeño en intensificar la vida interior de su orden. Se esforzó por volver a despertar en ella el espíritu de su fundador en toda su extensión, interpretado, desde luego, en un sentido un tanto estrecho, poniendo el acento más en el esfuerzo ascético que en el entusiasmo místico. Insistió enérgicamente en que los dos años de noviciado y la tercera probación transcurrieran bajo condiciones normales, desde 1832 convocó regularmente cada tres años una asamblea de procuradores para promover así una exacta observancia de las reglas y dirigió cartas a toda la compañía con más frecuencia que cualquier otro general anterior, a fin de mantener vivo en todos sus miembros el espíritu religioso propio de la compañía.

Los notables éxitos que alcanzó la Compañía de Jesús en el espacio de pocos años no estuvieron, sin embargo, exentos de reveses. Algunos obispos, por ejemplo en Bélgica, no tardaron en hallar inoportuna a la compañía. Pero sobre todo los liberales se inquietaban por aquellos éxitos demasiado rápidos, y la obstina-

ción de muchos jesuitas «de confundir con agitaciones revolucionarias la invencible inclinación que conduce al mundo moderno a substituir la monarquía absoluta por el principio y la práctica de la soberanía nacional» (Montalembert) proporcionó a sus enemigos un fácil pretexto para excitar contra ellos a la opinión pública. En 1834 fueron expulsados de nuevo de España y Portugal. En 1845 se produjo una ofensiva general: en Francia, con ocasión de la controversia sobre la libertad de enseñanza, aunque con efectos muy limitados en la práctica; en Suiza, donde los radicales explotaron en Wallis algunas imprudencias de los jesuitas para inducir a que la dieta expulsara a los jesuitas de todo el territorio suizo (3 de septiembre de 1847) y a hacer luego, tras la guerra de la confederación especial, que esta prohibición fuese confirmada con un artículo particular de la nueva constitución; en Italia, donde los reproches, contra la orden, de estar aliada con Austria y de constituir el obstáculo principal para una unión armónica de la religión y de la sociedad moderna, fueron formulados crudamente por V. Gioberti en *Il Gesuita moderno* (1847), y donde finalmente, si bien los jesuitas conservaban en todas partes ardientes adeptos, se acabó por expulsarla del reino de Nápoles, luego del Piamonte y finalmente, a principios de 1848 se logró que abandonasen más o menos forzadamente el Estado de la Iglesia. La tempestad fue, sin embargo, de corta duración; gracias en parte a la reacción conservadora que siguió a la crisis de 1848, se desarrollaron notablemente los progresos de la Compañía de Jesús.

Las órdenes mendicantes, en cambio, sólo lentamente se repusieron de la crisis que tan gravemente las había afectado a fines del siglo XVIII, tanto más cuanto que la península ibérica, en la que habían podido mantener posiciones muy fuertes[14], se veía ahora sacudida por la secularización llevada a cabo en Madrid y Lisboa de 1833 a 1837. Así desaparecieron para siempre de Portugal los ermitaños de san Agustín, que habían poseído allí unos 50 conventos, mientras que en España sólo conservaron ya su colegio de misiones en Valladolid.

---

14. Por lo menos cuantitativamente. En junio de 1833, inmediatamente antes de la catástrofe, Gregorio XVI había encargado al nuncio de Madrid la reforma —que se demostró muy necesaria— de la disciplina en los conventos masculinos y femeninos, después de haber modificado el modo de elección de sus superiores

Los franciscanos, que en España contaban con unos 10 000 miembros, quedaron reducidos a algunos centenares; con ello volvieron los italianos a recobrar el predominio en la orden, tanto más, cuanto que los conventos de Polonia y de Rusia, que se habían librado de las medidas de supresión de 1831, sufrían más y más la consunción a que los había condenado el gobierno zarista, y por otro lado el desarrollo de la orden en los países de habla alemana y anglosajones sólo alcanzó importancia en la segunda mitad del siglo.

También los dominicos fueron víctima de diversas sangrías en México, Rusia, Portugal, Cuba, como también, sobre todo, en España, donde fueron disueltos 221 conventos (cierto número de religiosos halló sin embargo refugio en las misiones del extremo Oriente, siguiendo además abierto el seminario de Ocaña, que era su plantel de vocaciones). Las provincias de Italia, que albergaban el 40 por ciento de los miembros de la orden [15], no mostraban gran fuerza vital. Sin embargo, durante el pontificado de Gregorio XVI se produjo un giro decisivo en la orden.

En 1838 Lacordaire [16], que con sus sermones de cuaresma en Notre-Dame de París se había granjeado gran prestigio entre la juventud estudiosa, anunció su intención de introducir de nuevo en Francia la orden dominicana, fijándole como fin un apostolado intelectual bajo todas las formas posibles en el movimiento de renovación esbozado por Lamennais en la fundación de su congregagación de St-Pierre. De ello formaba parte la predicación en las ciudades y en las zonas rurales, la composición de escritos religiosos o profanos en una perspectiva apologética, que debían adaptarse a las exigencias del tiempo, como también la educación de la juventud. Después de entrar en contacto con el maestro general Ancaroni, publicó el 7 de marzo de 1838, con su *Mémoire pour le*

---

15. En 1844, del total de 4562 dominicos, 1709 se hallaban en Italia (y Malta), 1048 en las provincias de España y de las Filipinas, 709 en Rusia y 626 en América Latina (Walz 576).

16. Sobre Henri Lacordaire (1802-61), conmilitón de Lamennais en la campaña del periódico «L'Avenir» (v. supra, p. 443-446), cf. las biografías de B. CHOCARNE (2 vols.), París 1866, y sobre todo de TH. FOISSET (2 vols.), París 1870, P. BARON, *La jeunesse de Lacordaire*, París 1961 (hasta 1830), y *Le testament du P. Lacordaire*, pub. por CH. DE MONTALEMBERT, París 1870 (autobiografía hasta 1851). Bibliografía complementaria: «Catholicisme» VI, 1572. Obras: *Oeuvres complètes du R.P. H.-D. Lacordaire* (9 vols.), París 1911-12 y *Lacordaire journaliste (1830-1848)*, pub. por P. FESCH, París 1897.

rétablissemente en France des Frères Prêcheurs un llamamiento al país en favor de la libertad de las órdenes religiosas. Hizo su noviciado en Italia y luego regresó a Francia alentado por el papa: allí el gobierno, tras algunas vacilaciones, lo trató con una neutralidad benévola. Pronto tuvo los suficientes adeptos, como para erigir en 1850 una provincia dominicana francesa. El mismo año, uno de los primeros compañeros de Lacordaire, Jandel, fue nombrado por el papa vicario general de la orden (luego, en 1855, maestro general), recibiendo el encargo de reorganizarla.

Otra iniciativa francesa surgida casi simultáneamente que, no obstante una cierta oposición de la curia, fue también apoyada por Gregorio XVI, condujo en la segunda mitad del siglo a la renovación de la orden benedictina. Prosper Guéranger [17], movido por una nostalgia romántica del pasado medieval y por el deseo de Lamennais de restablecer los centros de erudición monacal que tan dolorosamente faltaban en la Francia postrrevolucionaria, se estableció —sin tomar tampoco él en consideración los impedimientos jurídicos— con tres compañeros en el antiguo priorato de Solesmes. En 1837 reconoció el papa a Solesmes como abadía y la constituyó en central de una nueva congregación de Francia, cuyas constituciones también reconoció. Éstas seguían en lo esencial la pauta de los maurinos; sólo dos puntos de Guéranger volvían a la antigua tradición que se había abandonado casi en todas partes: la autonomía de cada casa —que sin embargo, por paradójico que ello parezca, no le impidió constituirse en ardiente propugnador de la centralización litúrgica y de las tesis ultramontanas más extremas— y la dignidad abacial vitalicia, a la que Roma dio su consentimiento sólo tras largas dilaciones.

El fundador hubo de superar numerosas dificultades: recelos por su anterior vinculación a Lamennais y por el potente apoyo que daba al movimiento ultramontano; la hostilidad del obispo de Le Mans contra la exención conventual; discordias internas entre

17. Sobre la personalidad tan discutida de Guéranger (1806-75), la biografía panegírica, pero bien documentada de P.M. DELATTE, *Dom Guéranger Abbé de Solesmes*, 2 vols., París 1909-10, debe completarse críticamente con E. SEVRIN, *Dom Guéranger et Lamennais*, París 1933 y A. LEDRU, *Dom Guéranger et Mgr. Bouvier*, París 1911. Guéranger tenía grandes defectos (una mente estrecha, combativa, extremista, falta de sentido crítico), pero su indomable energía le hizo posible la realización de una obra duradera en diversos terrenos. Sevrin, que se muestra muy crítico con él, opina que fuera de Lamennais «nadie marcó más fuerte que él la vida católica de su tiempo».

sus propios discípulos, agravadas además por sus errores en la administración. Sin embargo, la fuerza combativa de Guéranger logró superar todos los obstáculos. Su abadía de Solesmes, pese a sus modestas dimensiones, vino a constituirse en un faro, cuyo ejemplo influenció consciente o inconscientemente el movimiento que inducía con fuerza a recapacitar sobre las tradiciones del pasado, como se hizo cada vez más patente en los decenios siguientes en las diferentes ramas de la familia benedictina. Cierto que esto entrañaba también el peligro de querer resucitar artificialmente un tipo de vida conventual que había nacido en un contexto social y económico totalmente diferente del de la Europa burguesa empeñada en la industrialización.

Precisamente su voluntad de adaptarse a las necesidades religiosas de una sociedad en trance de transformación, explica el éxito de las congregaciones fundadas para la enseñanza y para el ciudado de los enfermos. Sobre todo las primeras habían experimentado notable auge en las primeras décadas del siglo, pero también las otras acusaban ahora por su parte un creciente desarrollo. Antiguas congregaciones, como las hijas de la Caridad, cuyo número se multiplicó de 1600 a 8000 entre 1807 y 1849, experimentaron una nueva floración. Pero sobre todo hubo numerosas nuevas fundaciones: en 1830 los hermanos de san Vicente, de Glorieux, y en 1839 los hermanos de Nuestra Señora de la Misericordia, de Schepper en Bélgica; en 1832 las *Suore della Carità* del beato B. Capitanio, y en 1833, las *Suore della Provvidenza*, de Rosmini, en Italia; en 1840 los hermanos de la Inmaculada Concepción, y en 1844 los hermanos de Nuestra Señora de la Misericordia, en Holanda; en 1841 las hermanitas de los pobres, de Jeanne Jugan, y en 1849 las hermanas del Santísimo Salvador, las llamadas hermanas de Niederbron, y otras muchas en Francia.

El desarrollo de estas congregaciones contribuyó a su manera al progreso de la centralización romana. Mientras que durante el *ancien régime* cada convento femenino, y también las numerosas congregaciones muy pequeñas, fundadas en el primer cuarto de siglo, eran autónomas y sólo dependían del respectivo obispo, ahora se dejaba sentir una tendencia más y más estimulada por Roma, a reunir a las novicias y a concentrar a las religiosas bajo la autoridad de una superiora general, autoridad que, pese a las

protestas de los obispos diocesanos, condujo cada vez con más frecuencia a la liberación de su jurisdicción superior y a la directa subordinación bajo la congregación de Obispos y Religiosos[18]. Ésta, muy discreta, y familiarizada con la gran variedad de objetivos y de condiciones locales, no les puso ningún tipo unitario de constituciones, sino que dejó a cada congregación la elaboración de sus propios estatutos, dando por supuesto que ella misma pudiera controlarlas y proponer eventuales modificaciones. Así, bajo la presión de los hechos, se fue formando poco a poco un nuevo derecho de los religiosos, que sólo mucho más tarde fue codificado, pero cuya elaboración se desarrolló desde el segundo cuarto del siglo XIX bajo el atento control de Roma. Por otro lado, el papel cada vez más importante que se asignaba a los superiores de estas nuevas congregaciones con respecto a los simples miembros, contribuyó al desarrollo de una mentalidad que ponía el acento más sobre la autoridad y la obediencia que sobre la responsabilidad colegial, lo cual facilitó también el progreso del punto de vista ultramontano.

XXIII. Viejo y nuevo en pastoral y en teología moral

BIBLIOGRAFÍA: F.X. ARNOLD, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Friburgo de Brisgovia 1949; id., *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Friburgo de Brisgovia 1956, 152-195; H. SCHUSTER, *Hdb. der Pastoraltheologie*, pub. por F.X. ARNOLD y otros, I, Friburgo de Brisgovia 1964, 47-76; H.J. MÜLLER, *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers J.M. Sailer*, Ratisbona 1949; A. SCHROTT, *Seelsorge im Wandel der Zeiten*, Graz 1949, 153-266 (bibliografía), SCHNABEL G. IV, en part. 50-56, 270-276; M.H. VICAIRE, en *Histoire illustrée de l'Église*, II, Gante 1948, 261-326; P. BROUTIN, *L. Querbes, Recherches sur l'évolution de la pastoral au XIXe siècle*, NRTh 81 (1959) 696-720; E. VERCESI - E. SANTINI, *La sacra eloquenza dal sec. XVII ai nostri giorni*, Milán 1930.

Sobre la catequética: DThC II, 1951-67; F.H. THALHOFER, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*, Friburgo de Brisgovia 1899; F.X. ARNOLD, *Dienst am Glauben*, Friburgo de Brisgovia 1948, 31-92 (trad. cast.: *Al servicio de la fe*, Herder, Barcelona

18. Cf. F. CALLAHAN, *The Centralization of Government in Pontifical Institutes of Women*, Roma 1948, 48-62.

1963, 40-94); B. DREHER, *Die biblische Unterweisung im evangelischen und katholischen Religionsunterricht,* Friburgo de Brisgovia 1963; 9-55; H. KREUTZWALD, *Zur Geschichte des biblischen Unterrichts,* Friburgo de Brisgovia 1957, 107-179; J. HOFINGER, *Geschichte des Katechismus in Österreich,* Innsbruck 1937, 238-277; P. BROUTIN, *Le mouvement catéchistique en France au XIXe siècle,* NRTh 82 (1960) 494-512, 607-632, 699-715.

Sobre la teología moral en la primera mitad del s. XIX: B. HÄRING, *La ley de Cristo,* I, Herder, Barcelona [5]1968; J. DIEBOLT, *La théologie moral catholique en Allemagne 1750-1850,* Estrasburgo 1926, 166-354; P. HADROSSEK, *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance,* Munich 1950, 76-214; F. STEINBÜCHEL, *Der Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jh.,* Francfort 1951.

Sobre los progresos de la moral ligoriana: I.V. DÖLLINGER - F.H. REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche,* I, Nördlingen 1889, 462-476; G. CACCIATORE, *S. Alfonso de Liguori e il Giansenismo,* Florencia 1944, 440-459; J. GUERBER, *Le rôle de P.B. Lanteri dans l'introduction de la moral ligorienne en France,* «Spicilegium Historiae Congreg. SS. Redemptoris» 4 (1956) 343-376; M. DE MEULEMEESTER, *Introduction de la morale de S. Alphonse de Liguori en Belgique,* EThL 16 (1939) 468-484.

Modernización de las instituciones eclesiásticas

Constantemente han señalado los historiadores el influjo duradero de las instituciones napoleónicas en una extensa parte de Europa: éstas fueron conservadas, en general, allí donde habían sido introducidas por los franceses, e incluso fueron a veces imitadas en países que no habían conocido la ocupación francesa. Esto fue consecuencia normal del hecho de representar estas instituciones la simple transposición al terreno jurídico, de una evolución económica y social irreversible. Aquí se fueron extendiendo más y más las profundas transformaciones a que habían conducido la nacionalización de los bienes de la Iglesia y el concordato de 1801.

Este concordato hacía del obispo un *préfet violet* (= un prefecto vestido de color violeta). Un Geissel en Renania, un Sterckx en Bélgica y un Mathieu o un Bonald en Francia son típicos de esta nueva generación de obispos. Estos obispos se habían dado cuenta de que la restauración de la quebrantada vida católica y la

creciente complejidad de los problemas por resolver exigían más organización y más trabajo administrativo que anteriormente, en el *ancien régime.* Con claro conocimiento de su autoridad episcopal, tal como había quedado fijada en los artículos orgánicos de Napoleón, se preocuparon por dirigir sistemáticamente la actividad pastoral de sus sacerdotes. Combalot, testigo contemporáneo de esta evolución del ministerio episcopal hacia una actividad eclesiástica centralizada y hasta más o menos burocratizada y funcionalizada, propuso con amargura cambiar la fórmula de consagración episcopal *Accipe baculum pastorale,* por esta otra: *Accipe calamum administrativum, ut possis scribere, scribere, scribere usque in sempiternum et ultra.*

Paralelamente a esto se modificó también de raíz la situación del clero bajo. Los numerosos sacerdotes del *ancien régime,* sin un campo bien determinado de quehaceres, fueron cada vez más raros. Ahora bien, en los países meridionales, en los que todavía durante largo tiempo hubo gran sobreabundancia de clero, esta reducción se produjo con menos rapidez que en Europa occidental o en los territorios alemanes. No pocos de aquellos sacerdotes seguían ejerciendo su apostolado al margen del cuadro diocesano, como predicadores, como preceptores o como maestros en las escuelas estatales. Sin embargo, la mayoría de ellos fueron desde entonces destinados al ministerio parroquial. Surgió un clero parroquial, cuya situación social se transformó totalmente en pocos años; desde entonces no percibió ya sus ingresos de una prebenda que le aseguraba una cierta independencia, sino que cada vez en más países recibía un sueldo del Estado.

Sin embargo, al mismo tiempo estaba en gran medida a merced de la arbitrariedad episcopal. De hecho los oficialatos o tribunales diocesanos desempeñaban con frecuencia un papel mucho menor que en el tiempo del *ancien régime,* y sobre todo la mayoría de los párrocos debían contar en numerosos países con la posibilidad de ser trasladados de una parroquia a otra contra su voluntad. Verdad es que en Austria, en Baviera y en el sur de Europa se mantuvo la obligación de proveer los puestos parroquiales en base a un concurso, como también se mantuvo en vigor el principio canónico de la inamovilidad. Sin embargo, no pocos obispos en España o en Italia soslayaron la regla declarando que el obispo

era el único párroco inamovible. Geissel logró inducir al gobierno prusiano a reconocer el principio de la amobilidad de los administradores de las parroquias, que tras el concordato de 1801 había sido introducido en Francia y en Bélgica [1]. Cierto que con ello fue facilitado el control de la administración regular de las parroquias, aunque el sistema daba pie a abusos que — sobre todo en Francia — fueron durante largo tiempo causa de serias inquietudes. En efecto, sólo pocos obispos ponían empeño, como Sibour, obispo de Digne, en crear garantías para sus párrocos mediante un enfoque colegial [2]. En cambio, hacia mediados del siglo, tal o cual obispo comenzó a cuidarse de la organización de cajas de pensiones para los sacerdotes ancianos.

También los cabildos habían perdido mucho de su independencia y sobre todo de su importancia. Sus miembros, elegidos por el obispo mismo entre los funcionarios de la curia diocesana, no eran ya más que meros subalternos, que no pensaban lo más mínimo en exponerse a un conflicto con sus superiores. Además de esto, los quehaceres que en otro tiempo incumbían a los canónigos fueron confiados a secretarios, quienes, juntamente con los vicarios generales, eran los verdaderos colaboradores de los obispos de aquella época.

Además, este obispo, cuyas facultades sobre su clero habían sido ampliadas tan notablemente, era elegido cada vez más independientemente de dicho clero. Los concordatos, que desde comienzos del siglo XIX se fueron concluyendo cada vez con más frecuencia, reconocían en general a los gobiernos el derecho de presentación; ahora bien, tales gobiernos se regían naturalmente en la elección por motivos más administrativos que pastorales. Las propuestas de modificar esta situación hechas en Italia por Rosmini (en el *Cinque piaghe)* o por Affre (1848) en Francia, fueron mal acogidas por la curia romana [3]. En otros países, donde el gobierno renunció a intervenir, como los Estados Unidos o Bélgica [4], los obispos presentaban a los candidatos, sin cuidarse de pedir consejo

---

1. Cf. DDC I 492-500; también IV, 895-896.
2. Sus *Institutions diocésaines,* 2 vols., París 1845-48 (véase MONTCLOS 246 y 251, nota 4) sólo hallaron muy exiguo eco en el episcopado.
3. Cf. G. MARTINA, RRosm 62 (1968) 384-409, especialmente 394-398.
4. Acerca de los Estados Unidos, v. CollLac III, 47-48, 153 (Decretos de 16 de junio de 1834 y de 10 de agosto de 1850); acerca de Bélgica, v. SIMON STERCKX II, 280-290.

al respectivo clero diocesano. E incluso allí donde —como en una parte de Alemania o en Suiza— se conservaba la elección por el cabildo, o —como en Irlanda— seguía manteniéndose una cierta participación del clero, la santa sede fue tomando cada vez en menos consideración tales propuestas, práctica que prosiguió todavía con mayor frecuencia después de mediados del siglo [5].

Por lo demás, hay que reconocer que la elección de Roma recaía por lo regular en auténticos pastores de almas, que incluso procedían de todas las clases de la sociedad. Sin embargo, el lastre del pasado, sobre todo en países donde no se había llegado a una ruptura abierta con el *ancien régime*, era tan fuerte, que el alto clero se cuidaba más de las reacciones de la clase dominante que de las aspiraciones de los amplios sectores del pueblo. De todos modos, en el desempeño de sus ministerios pastorales se procuraba más y más lograr una cierta independencia de los departamentos del Estado. Los obispos estaban además convencidos de la necesidad de coordinar tanto sus acciones con respecto a los gobiernos, como su actividad en el plano pastoral. Así ponían empeño en dar nueva vida a la antigua práctica de los sínodos, que desde hacía mucho tiempo había caído en desuso, por el hecho de suscitar recelos de la Iglesia de Estado, por un lado, y de la curia romana por otro. Los artículos orgánicos prohibían a los obispos franceses cualquier acción colectiva, y sólo después de la revolución de 1848 pudieron volver a reunirse los primeros concilios provinciales. En cambio, el primado de Hungría había convocado ya en 1822 un concilio nacional en Bratislava, y los obispos americanos celebraban regularmente sus concilios en Baltimore. Otros episcopados preferían la fórmula más dúctil de una reunión informal cada año: así los obispos irlandeses, desde la emancipación de 1829, y los obispos belgas desde la independencia. Los obispos alemanes siguieron este ejemplo con ocasión de los acontecimiento de 1848 [6].

5. Véase, por ejemplo, J.H. WHYTE, *The Appointment of the Catholic Bishops in XIXth Century Ireland*, CHR 48 (1962-63) 12-32.

6. R. LILL, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*, Friburgo de Brisgovia 1964, 5-8. Véase también A. SIMON, *Réunions des évêques de Belgique*, Lovaina 1960; J. AHERN, IER 75 (1951) 385-403, 78 (1952) 1-20.

Las transformaciones de fines del siglo XVIII no sólo originaron profundas y duraderas modificaciones en la esfera de las instituciones; también diversos aspectos de la pastoral fueron necesariamente alcanzados por sus repercusiones. Al mismo tiempo se dejaban sentir los influjos de las nuevas corrientes de ideas. Así se explica que, sobre todo el catecismo, en particular en los países alemanes y en Francia, fuera objeto de renovación[7].

En Alemania, la imposición de la escuela obligatoria para todos dio lugar a que la enseñanza del catecismo pasara de la iglesia a la escuela. Esto permitió dedicar más tiempo a la instrucción religiosa, aunque por otro lado ésta se impartió entonces como mera asignatura en un plan general de estudios y en un ambiente profano. Así surgió el peligro de inficionamiento por el intelectualismo y el naturalismo, que era grande en la atmósfera de la ilustración. Por lo demás, el influjo de la ilustración indujo a los pedagogos a adaptarse mejor a la capacidad receptiva de los niños, a incorporar la historia sagrada en la enseñanza del catecismo y a echar mano del método socrático. Este método evitaba grabar por la fuerza en la memoria conceptos que no se hubiesen explicado antes debidamente, pero a la vez entrañaba el peligro de hacer que se olvidase el carácter trascendente de la palabra de Dios. Consecuencia de ello fue que, a comienzos del siglo XIX, la substancia dogmática de la doctrina de la Iglesia quedase casi eliminada de numerosos catecismos, dominados por el moralismo y más orientados al hombre que a la historia de la salvación.

En la primera mitad del siglo se produjo una reacción que se esforzó por ahondar y desarrollar todavía más los valiosos impulsos contenidos en la ilustración, aunque excluyendo la forma de pensar demasiado racionalista. El primero que emprendió este camino fue el westfaliano Overberg. Sus obras capitales publicadas el año 1804, el *Katechismus* y el *Christkatholische Religionshandbuch,* fueron utilizadas durante decenios en las diócesis del norte

7. En los demás países se hallan antes de mediados de siglo muy pocas publicaciones sobre la cuestión del catecismo. En Italia, en 1817 fueron puestos en índice diferentes catecismos (cf. H. REUSCH, *Der Index,* Bonn 1885, 1056).

de Alemania. En 1824 fueron adoptadas por Viena y también traducidas al holandés, mientras que su *Biblische Geschichte* (1799), a lo largo de diferentes refundiciones y reelaboraciones, alcanzó casi un centenar de reediciones [8]. En este sector como en otros muchos ejerció Johan Michael Sailer el mayor influjo en la superación de la ilustración, conservando sus elementos positivos. Compartía el interés de los hombres de su tiempo por todas las cuestiones de pedagogía y subrayó con ahínco la importancia de la personalidad del catequista, haciendo notar que ni siquiera el mejor manual puede reemplazar a un maestro con religiosidad y convicción. Sin embargo, se ocupó más que Overberg del contenido doctrinal del catecismo, le dio una base bíblica y dogmática más sólida y postuló que fuera orientado en primer lugar a la proclamación de la buena nueva o mensaje de salvación.

En Austria, las disposiciones legislativas del Estado, antes de la conclusión del concordato de 1855, hicieron difícil reemplazar el catecismo oficial de 1777. Sin embargo, se emprendieron iniciativas en el plano del método. Galura, uno de los pioneros de la moderna renovación catequética, insistió en la utilización de las narrraciones bíblicas como punto de partida pedagógico y subrayó la necesidad de orientar la enseñanza de la religión hacia la idea del reino de Dios [9]. Milde, más tarde arzobispo de Viena, que tenía gran interés en mejorar la preparación catequética del clero, subrayó insistentemente los aspectos psicológicos en su *Lehrbuch der Allgemeinen Erziehungslehre* (= Manual de pedagogía general) (1811-13). El arzobispo de Salzburgo, Gruber, en las instrucciones catequéticas a su clero (*Praktisches Handbuch der Katechetik* [= Manual práctico de catequética], 2 vols., Salzburgo 1832-34), inspiradas en el *De catechizandis rudibus* de san Agustín, invitaba al catequista a presentarse a los niños como el delegado de Dios, que —contrariamente al método socrático de la ilustración— tenía que transmitirles un mensaje, y exigía que la catequesis no se limitara a comunicar mero saber, a fin de hacer que se desarrollasen en el niño las tres virtudes cristianas capitales [10].

---

8. W. Sahner, *Overberg als Pädagoge und Katechet*, Gelsenkirchen 1949.

9. J. Hemlein, *B. Galuras Beitrag zur Erneuerung der Kerygmatik*, Friburgo de Brisgovia 1952.

10. F. Ranft, *Fürstbischof A. Gruber. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Religionspädagogik*, Innsbruck 1938.

En Alemania, las ideas de Sailer fueron llevadas a la práctica, entre otros, por Christoph Schmid, que fue autor de catecismos (1801, 1836, 1844-45) y de la *Biblische Geschichte* (= Historia bíblica) que estuvieron en uso durante varias generaciones. Además de esto, creó la literatura católica infantil, cuyo objetivo era mostrar, mediante relatos edificantes, la mano de Dios en la vida de los hombres[11]. Fue sin embargo J.B. Hirscher[12] quien principalmente propugnó las ideas de Sailer. Durante largos años (1817-63) fue profesor de teología pastoral y moral, primero en Tubinga y luego en Friburgo. Como tal criticó, no sólo el modo abstracto de expresarse los catecismos heredados de la contrarreforma, como, por ejemplo, el llamado catecismo de Maguncia, adaptado del francés por Räss y Weis, sino que además exigió que se tuviesen más en cuenta las energías afectivas del niño, subrayando que el objetivo principal de la catequesis es la educación religiosa y no la comunicación de un saber extraordinario. Durante toda su vida insistió también en que el cristianismo debe ser presentado ante todo como historia de la salvación, como una doctrina del reino de Dios, que se desgaja de los relatos bíblicos. Procuró dar aplicación práctica a sus principios, a cuyo objeto compuso para la diócesis de Friburgo un catecismo mayor y uno menor (1842, 1847), en los que puso de relieve el aspecto orgánico y comunitario de las realidades de la fe. La exposición de estas ideas era, sin embargo, demasiado compacta, y la precisión teológica a veces insuficiente. Pero sobre todo, el programa de renovación hirscheriano presuponía una formación que superaba con mucho las capacidades medias del clero de aquel tiempo.

Hirscher tuvo algunos discípulos entusiastas, tales como Ignaz Schuster y G. Mey, que en parte contribuyeron a conservar para la Biblia, en los próximos decenios, un puesto en la enseñanza de la religión. No obstante, el influjo tan prometedor de Hirscher fue anulado en pocos años por la neoescolástica y por el empeño en volver a subrayar con más fuerza las diferencias doctrinales entre las confesiones cristianas. En este nuevo clima los obispos, que as-

---

11. Cfr. LThK IX, 432-433.

12. F. Bläcker, *J.B. von Hirscher und seine Katechismen*, Friburgo de Brisgovia 1953; W. Nastainczyk, *J.B. von Hirschers Beitrag zur Heilpädagogik*, Friburgo de Brisgovia 1957. Sobre Hirscher, véase p. 405 (bibl., p. 395).

piraban a la unificación de los catecismos, dieron la preferencia al catecismo del jesuita Deharbe. Éste ofrecía un breve compendio de teología escolástica con formulaciones claras y precisas, atendía más a la corrección teológica que a la adaptación pedagógica, estaba fuertemente orientado en sentido apologético y antiprotestante y carecía absolutamente de perspectivas bíblicas y kerigmáticas. Después de su aparición en 1847 y de su refundición en 1853, fue adoptado primeramente por los obispos bávaros y luego por la mayoría de las diócesis alemanas, donde se mantuvo en uso hasta 1924. En la segunda mitad del siglo se propagó en otros países: en Inglaterra, en España e Hispanoamérica, en Estados Unidos, en Austria, en la India y China. Paralelamente a esto, hacia 1850 se cesó ya de discutir los problemas relativos a la concepción del catecissmo y a su contenido, dirigiéndose la atención exclusivamente al examen de cuestiones puramente didácticas y pedagógicas.

En Francia no había ninguna cátedra de teología pastoral, y también allí se discutía mucho menos que en Alemania sobre problemas teoréticos. En cambio, en el terreno de la práctica se emprendieron diferentes tentativas interesantes. La más interesante de todas partió del seminario de San Sulpicio. J.A. Émery, restaurador de San Sulpicio, había recogido la tradición de J.J. Olier y había comenzado por iniciar en la pastoral a los jóvenes sacerdotes por medio de ejercicios catequéticos en la parroquia. Este método fue adaptado a los tiempos modernos por algunos sacerdotes de fe ardiente, que tenían la debida comprensión de la psicología del niño; éstos se ingeniaron para constituir en algo vivo la enseñanza del catecismo, animada con tarjetas de honor y otras recompensas e interrumpida con cánticos y oraciones.

A este propósito mencionaremos a: Teysseyrre, Frayssinous, De Quélen y sobre todo a Borderio, autor del *Adeste fideles*, director de las catequesis de la parroquia de Santo Tomás de Aquino de 1802 a 1819[13].

Lo esencial —en lo cual desempeñaban gran papel las *recettes*— fue resumido en el *Métode de St-Sulpice dans la direction des catéchismes*, publicado por Faillon en 1832. Heredero

13. Cf. F. DUPANLOUP, *La vie de Mgr. Borderies*, París 1905, en particular 61-67, 89-185.

directo de estos renovadores fue Dupanloup, que se inspiró en su ejemplo y en sus sentimientos y aportó su genio pedagógico. Aunque el viejo clero reprochaba al joven coadjutor el hecho de animar su enseñanza del catecismo en La Madeleine en París (1826-34) con demasiado aparato escénico y con medios mundanos, sin embargo, su método, que apuntaba tanto a la formación del sentido religioso del niño como a su instrucción teorética, se fue imponiendo progresivamente, y las obras en que lo comentaba [14] fueron para varias generaciones el vademécum de los catequistas en todo el mundo, excepto en los territorios alemanes.

Las provincias francesas, tomadas en conjunto, quedaron muy atrás en las primeras décadas del siglo. Sólo cuando el grupo de los catequistas parisinos se dispersó por todo el país mediante las sucesivas promociones episcopales, pudo también propagarse en ellas el movimiento catequético. Luego fue incluido en los decretos de los concilios provinciales que se reunieron desde 1848. Sin embargo, ya anteriormente se habían podido registrar aquí y allá iniciativas interesantes. Aquí nos limitaremos a recordar el extraordinario éxito que ya en 1830 alcanzaron las catequesis del cura de Ars, que se distinguían por el constante empeño en expresarse con un lenguaje comprensible hasta por las personas más sencillas. Y su obispo, Devie, inspirado en su ejemplo, publicó varias obras sobre la instrucción en la doctrina cristiana, que tuvieron éxito en su tiempo. Bajo el segundo imperio francés, Timon-David en Marsella y Chevrier en Lyón se esforzaron en la misma perspectiva por dar a la enseñanza de la religión una forma menos abstracta, para lo cual el primero utilizó con frecuencia la historia sagrada, insistiendo en la instrucción por el corazón, mientras que el segundo desarrolló el método de la enseñanza del catecismo por la imagen y renunció a la división tradicional desde el siglo XVI (verdades de la fe, mandamientos y medios de la gracia), para concentrarse en tres temas concretos: Dios, Jesucristo y la Iglesia.

No se puede negar que en Francia, durante el espacio que medió entre el primer imperio y el segundo, se desarrolló una importante labor catequética. Ésta, sin embargo, se vio trabada por el predominio de un enfoque demasiado individualista de la reli-

14. *Manuel des catéchismes* (1831); *Méthode générale de catéchisme* (2 vols., 1839); y sobre todo *L'oeuvre par excellence ou entretiens sur le catéchisme* (1868).

gión, entendida como medio para «realizar la propia salvación» [15], y por la falta casi total de un enlace con la vida litúrgica, pero sobre todo porque, pese a todos los esfuerzos por desarrollar «catecismos de perseverancia» destinados a los muchachos y a las muchachas, la catequesis estaba orientada de manera demasiado exclusivista a la primera comunión. En el período de la monarquía de julio recibió la primera comunión el sello de una fiesta espectacular, que sin duda alguna subrayaba también externamente su importancia, pero que al mismo tiempo podía suscitar en los niños y en los padres la impresión de que la enseñanza del catecismo era más una preparación para el rito de la primera comunión, que una iniciación en la vida cotidiana del cristiano. La consecuencia era que muchos abandonaran toda práctica de la religión inmediatamente después de la primera comunión. La enseñanza del catecismo, en la que se había puesto tanto empeño, no fue integrada suficientemente en la pastoral global.

Teología pastoral y práctica pastoral

Hasta ahora sólo existen, desgraciadamente, conatos de monografías sobre la teología pastoral en el siglo XIX. Sin embargo, se puede ya reconocer desde ahora que la situación en este terreno respondía bastante exactamente a lo que se ha constatado en la enseñanza del catecismo. En las facultades alemanas se entablaron más bien reflexiones teoréticas, por medio de las cuales se trataba de superar las posiciones de la ilustración católica, conservándose sus resultados positivos. En Francia se emprendieron más bien iniciativas prácticas, aunque vacilantes, inseguras y muy dispersas. Su objetivo era la adaptación a la nueva situación, resultante por un lado de las transformaciones causadas por la revolución política y de la posición, notablemente cambiada, del clero dentro de la nación, y por otro, de la revolución industrial, que a los católicos perspicaces fue planteando poco a poco el problema totalmente nuevo del apostolado entre el proletariado urbano.

15. Cf E GERMAIN, *Parler du salut? La catéchèse du salut dans la France de la Restauration*, París 1968.

En Alemania, el moralismo y la postura antropocéntrica de la ilustración habían marcado su sello en los primeros esbozos de teología pastoral. Esto se observa principalmente en el enfoque de la Iglesia y de su misión desde una perspectiva casi exclusivamente sociológica, en la concepción de la predicación y de la catequesis, concebida como mera enseñanza según las reglas de la instrucción profana, y en la idea de la liturgia, que se reducía a la práctica de la virtud de religión. En esta perspectiva se había perdido de vista el aspecto propiamente cristiano y sobrenatural, y la teología pastoral se había reducido a una ética profesional para uso de un clero, cuyo quehacer parecía circunscribirse a la educación moral y cultural de los feligreses.

Este enfoque dominaba también en manuales como el *Systema theologiae pastoralis* (1818) de Th. Powondra. Sin embargo, ya en los albores del siglo se anunciaba una nueva evolución con Johann Michael Sailer[16]. En su calidad de profesor de teología pastoral en Dillingen, de 1784 a 1794, y luego en Landshut, de 1800 a 1822, ejerció gran influjo sobre el clero de toda la Alemania del sur, influjo ampliado y reforzado por el éxito de sus *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie* (Lecciones de teología pastoral)[17]. Su doctrina consumó la ruptura con la pastoral naturalista del tiempo de la ilustración, aunque puso empeño en conservar sus elementos positivos, que había desarrollado en su reacción frente a la mentalidad jansenista, a la antropología pietista y al exagerado objetivismo de la pastoral postridentina. Aunque Sailer se interesó también por el mejoramiento de los métodos homiléticos, se aplicó sobre todo al contenido de la predicación, al que consagró todo el segundo tomo de sus *Vorlesungen).* En lugar de consideraciones moralizantes y pobres de substancia dogmática, exigía la predicación de las «doctrinas fundamentales del cristianismo», despojadas de formulaciones escolásticas, que precisamente por esto van más allá del horizonte del pueblo, y de explicaciones meramente eruditas de un concepto teológico.

El mejor método para la realización de este ideal consistía

---

16. Sobre su influjo en el movimiento católico alemán a principios del siglo XIX, véase p. 367ss.

17. 3 vols., Munich 1788, [2]1794, [3]1812, [4]1820.

según él en el «contacto directo y constante con la Sagrada Escritura». Por esta razón, el primer tomo de sus *Vorlesungen* estaba dedicado a una introducción al estudio práctico de la Sagrada Escritura. En realidad, la Sagrada Escritura le interesaba en un principio sobre todo como colección de ejemplos edificantes. Sin embargo, poco a poco fue Sailer avanzando hacia un enfoque más claramente dirigido a la historia de la salvación, en el que aparecía el cristianismo no ya como una doctrina, sino como un acontecimiento, como la historia de la acción de Dios entre los hombres.

Sin embargo, Sailer estaba todavía, a pesar de todo, demasiado sujeto al influjo del individualismo sentimental del *Sturm und Drang* * y de la teología protestante contemporánea de la experiencia. La escuela de Tubinga dio un paso hacia adelante, subrayando más el carácter positivo e histórico del cristianismo y también la perspectiva eclesial en que debe elaborarse la teología pastoral. Ya el mismo Hirscher había emprendido este camino, aunque se había detenido en un enfoque demasiado restringido: en la convicción de que la función kerigmática representa el aspecto más importante de la función pastoral —aquí se reconoce el capital interés didáctico de la ilustración—, él restringió demasiado su anhelo de renovación a la proclamación de la fe, y descuidó el aspecto sacramental. Sobre todo su discípulo y sucesor Graf[18] amplió las perspectivas de su maestro, planteando a la teología pastoral, más allá de la renovación de la predicación y de la catequesis, la misión de tratar el conjunto de las actividades con que la Iglesia se edifica a sí misma gracias a la acción del Espíritu Santo, constantemente presente y operante en el seno del pueblo de Dios.

Desgraciadamente, las esperanzas que hacia 1840 maduraban en Tubinga, apenas si dieron fruto, primero porque la escuela de Hirscher se dispersó, y luego también por razones más generales. Después de 1850 se abandonó la orientación eclesiológica

---

* Época de la literatura alemana caracterizada por la exuberancia del sentimiento y la exaltación del «genio»: transición del clasicismo al romanticismo (hacia 1760-85). (N d. T)

18. Sobre Anton Graf (1811-67), profesor de teología pastoral en Tubinga de 1838 a 1843, autor de una notable *Kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustands der praktischen Theologie* (1841), véase F.X. Arnold, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte* 178-194.

que Graf había querido dar a la teología pastoral, y ésta se vio reducida más y más a una ciencia de la práctica, en la que las consideraciones psicológicas, ascéticas y canonísticas predominaban sobre los puntos de vista teológicos. Esto se observaba ya en la *Pastoral theologie* (1850-57) de J. Amberger[19]; idéntica línea siguieron los manuales de los años siguientes, como, por ejemplo, el del austríaco I. Schüch, que entre 1865 y 1924 alcanzó veinte ediciones. Otro indicio del rumbo que se siguió durante aquella época en Alemania, con perjuicio de las tentativas de renovación bíblica y teológica, es el éxito que hacia mediados de siglo tuvieron las adaptaciones alemanas de manuales franceses con títulos característicos y que trataban sobre todo de proporcionar recetas al clero parroquial: *Pflichten des Priesters* (= Deberes del sacerdote), de F. Hurter (1844), *Anleitung zur Selbstprüfung für Weltgeistliche* (= Guía para el examen personal de los sacerdotes seculares), de Th. Katerkamp (1845), *Der praktische Seelsorgen* (= El cura práctico), de H. Dubois, adaptado por un sacerdote de Maguncia (1856).

No tratándose de discusiones teológicas sobre la pastoral, sino de realizaciones prácticas, Francia daba efectivamente el tono en toda Europa occidental, hasta que luego, a partir de mediados del siglo, el movimiento de asociaciones hizo de la Alemania católica el país modelo, al que volvían más y más los ojos sacerdotes y seglares que se interesaban en una renovación de los métodos de apostolado.

La pastoral, tal como la entendía el sacerdote francés de la primera mitad del siglo XIX, juntamente con sus consejeros[20], estaba penetrada de nostalgia del pasado, dominada por el deseo de renovar una comunidad cristiana, y por el marcado sentimiento de hostilidad frente al mundo. Se trataba de una pastoral de preservación, que se esforzaba sobre todo en no perder a aquellos que todavía conservaban afecto a la Iglesia, es decir, sobre todo mujeres y niños. Esto tuvo naturalmente sus consecuencias: «el centro de gravedad del apostolado eclesiástico se desplazó

19. Cf. H. SCHUSTER, *Hdb. der Pastoraltheologie* I, 63-66.

20. Entre otros diferentes manuales, véase J.S. DIEULIN, *Le bon curé au XIXe s.*, 2 vols., París 1842 (4 reediciones entre 1845 y 1864), o *Rituel du diocèse de Belley*, 3 vols., DEVIE (1830-31), en el que se trata por extenso de la cuestión de la administración de las parroquias y de los sacramentos.

más y más al mundo de las mujeres y los niños» (Schrott), como todavía lo manifiestan tantos cánticos de iglesia, estampas de santos, estatuas o cuadros religiosos de aquella época.

En la vida cotidiana, los párrocos se veían todavía con demasiada frecuencia tentados a retirarse en el pequeño rebaño fiel que se sometía a su autoridad casi sin resistencia. Con todo, no renunciaban totalmente a hacer volver al buen camino a los descarriados. A este objeto se servían de las misiones populares (o misiones parroquiales) —procedentes del período anterior—, que poco a poco se desarrollaron hasta constituir un conjunto sistemático, que con sus instrucciones, ejercicios y ceremonias, iba encaminado a un fin determinado. Las nuevas circunstancias imponían, naturalmente, algunas adaptaciones, aunque en lo esencial se siguió guardando fidelidad a la tradición acreditada.

Tras una interrupción de varios años en el último período del imperio, estas misiones populares se reanudaron en Francia inmediatamente después del retorno de los Borbones. En un principio fueron organizadas por sacerdotes seculares, reemplazados, luego, por predicadores proporcionados por congregaciones especializadas en este apostolado[21]. La revolución de julio detuvo este movimiento, que con frecuencia había recibido acentos políticos; sin embargo, poco a poco volvió a cundir de nuevo, ya en forma menos espectacular, aunque quizá con efectos más profundos.

También en Italia se habían convertido las misiones populares en una institución estable, y después de los trastornos revolucionarios resurgieron con gran rapidez casi en todas partes. En el Estado de la Iglesia, ya en 1815 encargó Pío VII el desempeño de esta tarea al piadoso sacerdote, Gaspare del Bufalo (1786-1837). Este sacerdote —elevado más tarde a los altates— fundó con tal fin en Umbría una congregación de sacerdotes llamada a tener gran porvenir: los misioneros de la Preciosísima Sangre[22]. Esta congregación fue introducida en Suiza en 1840 por F. Brunner[23], donde ya al comienzo de los años veinte Roothaan había

21. Véase p. 219ss y la obra de E. SEVRIN citada en p. 210.

22. Cf. G. DE LIBERO, *S. Gaspare del Bufalo*, Roma 1954 y HEIMBUCHER II, 611-613 (bibliografía).

23. Cf. J.J. SIMONET, *F.S. Brunner und seine Mutter*, Chur 1935.

orientado los jesuitas hacia la organización de misiones populares. Algunos italianos, entre ellos el rosminiano L. Gentili y el pasionista D. Barberi[24] introdujeron las misiones populares en Inglaterra y en Irlanda desde 1843. En los Estados alemanes, las misiones populares, debido a las restricciones impuestas por los gobiernos, sólo con dificultad pudieron desarrollarse hasta mediados del siglo. Sin embargo, pudieron propagarse en Austria desde 1840, y en Alemania sobre todo después de 1848[25]. En los Estados Unidos, el jesuita austríaco, F.X. Weninger (1805-88) celebró después de 1848 unas 800 misiones[26].

La organización de una misión era siempre un acontecimiento extraordinario. Por esta razón debían los párrocos excogitar para el largo período que transcurría entre las misiones populares, nuevas *industries du zèle*, como se dice en Francia, es decir, nuevos estímulos apropiados para atraer al pueblo a la Iglesia, donde aprendería qué deberes tiene que cumplir, qué pecados tiene que evitar y qué tiene que hacer para salvarse; en esta perspectiva tan formalista veían su quehacer los párrocos de aquel tiempo. Un punto culminante en el año eclesiástico representaba la ceremonia anual de la primera comunión, que constituía un lazo de unión —reforzado todavía por el folklore— entre la parroquia, la escuela y la familia. Se procuraba convertir esta ceremonia en un medio de apostolado, por lo cual con frecuencia se la hacía preceder de una especie de pequeña misión popular, para hacer que las familias indiferentes volvieran a la recepción de los sacramentos.

Ahora bien, las misiones populares no eran lo único que querían resucitar a nueva vida los párrocos franceses del siglo XIX, llenos de veneración para con las tradiciones del *ancien clergé de France*. Trataron de restaurar cierto número de antiguas cofradías, como, por ejemplo, en el sur de Francia la de los «penitentes negros y blancos», o en la Borgoña la cofradía de la «Santa Infancia de Jesús», que en 1821 fue reanimada por el obispo de Dijón, y en 1855 elevada por Pío IX al rango de archi-

---

24. Cf. D. GWYNN, IER 70 (1948) 169-184; C. CHARLES, JEH 15 (1964) 60-75.

25. Cf. E. GATZ, *Rheinische Volkmission im 19. Jh.*, Düsseldorf 1963; K. JOCKWIG, *Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873*, en *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* I, Ratisbona 1967, 41-408.

26. F. WEISER, *Apostel der Neuen Welt*, Viena 1937.

cofradía. Pero sobre todo las congregaciones marianas, que en Francia habían sido suprimidas en 1760, debido a presión de los jansenistas, y que luego, en el siglo XIX se vieron beneficiadas por la propagación del culto mariano, experimentaron gran auge bajo diversas formas paralelas. Mencionaremos: las congregaciones clásicas agregadas a la *Prima Primaria* de Roma, que desde un decreto de León XII de 7 de marzo de 1825 no debían ya ser erigidas necesariamente en una residencia de jesuitas, y que en los primeros decenios del siglo aumentaron anualmente en un millar poco más o menos; la *Association des Enfants de Marie Immaculée*, que entre 1820 y 1830 fue fundada por las hijas de la Caridad para las niñas de sus internados, pero que, tras las apariciones de María a Catherine Labouré y su reconocimiento oficial por Pío IX en 1847, se extendió a las parroquias de todo el mundo católico sin distinción del medio social (600 000 miembros a fines del siglo); la *Congrégation des Dames Enfants de Marie* (= Hijas de María), que en 1832 fue fundada en Lyón para las antiguas alumnas de los internados de las religiosas del Sagrado Corazón y luego se propagó rápidamente entre la élite de la sociedad femenina de Europa y de América[27].

Aparte de estas formas tradicionales, surgieron otras que trataban de responder a las necesidades de una sociedad más y más municipalizada. Hay que mencionar en primer lugar los hogares juveniles, en los que se procura suplir la falta de educación moral y religiosa en amplios sectores del pueblo. Surgieron en diversas formas y países: en Francia por la iniciativa de J.J. Allemand (1772-1836) y de su discípulo Timon-David (1821-91), apoyados por seglares llenos de dedicación, como Armand de Melun[28]; algo después en el Piamonte, donde Juan Bosco eclipsó en este apostolado a otros hombres menos conocidos; en Bélgica; en la Renania, donde Kolping, con una notable comprensión de las necesidades de la moderna sociedad industrial, amplió este estilo pastoral, fundando en 1849 los *Gesellenvereine*[29].

En Francia y Bélgica se desarrollaron tales organizaciones de protección pastoral sobre todo bajo el influjo de las «conferen-

---

27. *Un centenaire. Enfants de Marie du Sacré-Coeur,* 2 vols., París 1932.
28. Cf. DUROSELLE 183-197, y sobre el apogeo en el tercer cuarto de siglo: 548-604.
29. Véase p. 971 y nota 30.

cias de san Vicente de Paúl». Esta asociación, que se remonta a la iniciativa de algunos jóvenes seglares franceses, el más conocido de los cuales es F. Ozanam [30], se propuso una triple misión: asistencia a los pobres, no sólo material, sino también psicológica, mediante contactos de hombre a hombre; fortalecimiento de la fe de sus miembros mediante la práctica en común del amor al prójimo; testimonio apologético ante el mundo, con la comprobación de la fecundidad del catolicismo de hechos. Fundada en 1833 en París, se extendió rápidamente por Francia (39 conferencias en 1839, 141 en 1844, 282 en 1848) y luego en el extranjero: en 1844 penetró en Italia, en 1845 en Alemania y en los Estados Unidos [31] y en 1848 tenía ya 108 filiales fuera de Francia.

Ahora bien, las conferencias de san Vicente no eran sólo una empresa para seglares, sino también una empresa en la que los seglares desempeñaban el papel principal. El hecho de que los seglares ocuparan un puesto cada vez más importante al servicio de la Iglesia es una de las innovaciones más importantes de la pastoral en el siglo XIX, a lo largo del cual se fue reforzando más y más esta tendencia; los inicios, sin embargo, se registran ya en los primeros decenios. Nos encontramos con una serie de nombres célebres: la princesa Gallitzin, Görres o Buss en Alemania, Montalembert, Melun, Veuillot, Pauline Jaricot en Francia, Cesare d'Azeglio en el Piamonte, O'Connell en Irlanda, Donoso Cortés en España; ahora bien, estos nombres representan a muchos hombres y mujeres, en su mayoría de la élite social, que ponían sus bienes o su interés activo al servicio de las parroquias a fin de conservar en vida las instituciones ya existentes o de ayudar a la creación de otras nuevas.

Cada vez fue mayor el número de periodistas y parlamentarios que —frecuentemente con absoluto desinterés— defendieron con la palabra o con la pluma los intereses de la Iglesia.

---

30. Sobre Frédéric Ozanam (1813-53), véase p. 475, nota 11. Sobre los comienzos de las Conferencias de san Vicente de Paúl, cf. A. FOUCAULT, *Histoire de la société de S. Vincent de Paul*, París 1933; *Livre du centenaire*, 2 vols., París 1933, y J. SCHALL, *A. Baudon*, París 1897; también *Lettres de F. Ozanam 1819-40*, pub. por L. Celier, París 1960.

31. Cf. B. KÜHLE, *Der Münchener Vincenzverein*, Wuppertal 1935; F. MOLINARI, *Le Conference di S. Vincenzo in Italia*, en *Spiritualità e Azione del laicato italiano*, Padua 1969, 59-103 (bibl.). En Roma se había hecho una primera tentativa el año 1836.

En un mundo transformado de raíz en pocos decenios, en el que amplios sectores de la población se habían alejado de la Iglesia, mientras que bajaba notablemente el número de sacerdotes y de religiosos, y en el que cada vez se podía contar menos con el apoyo que en otro tiempo había dado el Estado al clero, los más perspicaces se hacían perfectamente cargo de que era absolutamente necesario recurrir a la colaboración de seglares activos a fin de entrar de nuevo en contacto con el mundo mediante la exposición y defensa de la fe en un lenguaje que le fuera comprensible, y a fin de hacer presente a la Iglesia en los centros neurálgicos de la nueva sociedad, utilizando a tales seglares como intermediarios —puesto que en la teología de entonces todavía no se consideraba que los mismos seglares fueran Iglesia— concretamente en los parlamentos, en los departamentos ministeriales, en las administraciones municipales, en las oficinas de redacción de los periódicos. Ya en 1820 Ferdinand de Bertier, uno de los dirigentes del movimiento que se desarrollaba en torno a la congregación[32], había escrito: «Estoy convencido de que los sacerdotes no pueden ser ya los apóstoles más eficaces.» Lo mismo había reconocido ya, unos veinte años antes, Chaminade en Burdeos[33].

Esto lo comprendió todavía mejor Vicente Pallotti (1795-1850), que el año 1835 había intentado crear la *Società dell'Apostolato cattolico* e hizo un llamamiento a todos los católicos —no sólo a los notables, sino también a los trabajadores manuales, a los maestros, a los empleados del servicio doméstico, a los labradores y también a las amas de casa y a las madres—, invitando a todos a propagar los principios cristianos en su ambiente de vida y de trabajo[34]. El proyecto de este hombre, al que Pío XI calificó de «pionero y precursor de la Acción Católica», tropezó, sin embargo, con la más fuerte resistencia por parte de las autoridades eclesiásticas, convencidas de que el apostolado en sentido propio debía ser monopolio de los sacerdotes. Análogamente, diez años después, la acción que emprendieron en Francia Montalembert y Veuillot

32. Véase p. 378ss.
33. Véase p. 142.
34. Cf. G. Ranocchini, *Vincenzo Pallotti, antesignano e collaboratore dell'Azione cattolica*, Roma 1943, y H. Schulte, *Priesterbildner und Künder des Laienapostolates, Vincenz Pallotti*, Limburgo 1967.

en favor de la enseñanza católica fue considerada por parte del alto clero y del episcopado como una injerencia en los derechos tradicionales de la jerarquía.

Pese a estos temores y quejas, que se apoyaban al mismo tiempo en viejas costumbres, de las que costaba trabajo deshacerse, y en una eclesiología demasiado estrecha[35], y que en algunos círculos sólo se pudieron despejar lentamente, sin embargo, aquellos que miraban de frente al futuro vacilaban cada vez menos en adherirse a las ideas de Lacordaire, que escribía: «El seglar tiene una misión que desempeñar; tiene que completar todo aquello que escapa al clero secular y a las órdenes religiosas. Los fieles deben aunar sus esfuerzos para la defensa de la verdad contra el constante influjo de malas doctrinas; su amor debe colaborar para reparar las brechas en la Iglesia y en el orden social»[36].

La reacción de la teología moral contra el racionalismo de la ilustración y contra el rigorismo

Tanto en teología moral como en teología pastoral —como, por demás, también en otros muchos terrenos— el trabajo del período de la ilustración y de la primera mitad del siglo XIX ha sido designado con demasiada frecuencia con los dos conceptos opuestos de *decadencia* y de *restauración* respectivamente. En realidad, la reacción de numerosos moralistas del siglo XVIII contra la reducción de la teología moral a mera casuística o contra las discusiones en torno al probabilismo, contenía también valores positivos y propósitos plenamente justificados. En efecto, con demasiada frecuencia se propendía también a perder de vista la peculiaridad de la moral cristiana en comparación con una moral puramente filosófica y a dar a las reflexiones psicológicas mayor importancia que a los fundamentos bíblicos y eclesiales de la teología moral. Esta tendencia antidogmática se encuentra todavía

35. Una eclesiología de la que los seglares mismos estaban penetrados. Como prueba servirán estas líneas de Montalembert del año 1834: «Yo sólo soy un seglar y por tanto sólo soy responsable de mi salvación personal ante Dios y ante la Iglesia» (*Lettres de Montalembert à Lamennais*, pub. por G. Goyau, París 1932, 209.

36. «Le Journal de Bruxelles», 27 de abril de 1849.

en diferentes moralistas de las primeras décadas del siglo XIX, como J. Salat, que se dejó guiar por F.H. Jacobi, H. Schreiber, cuyo *Lehrbuch der Moraltheologie* (= Manual de teología moral) (1831-34) estaba fuertemente influenciado por el racionalismo postkantiano, y los discípulos de Hermes, P. Elvenich o G. Braun. Sin embargo, paralelamente a esto se desarrolló una progresiva reacción contra el racionalismo tanto en teología moral como en teología dogmática. Pero si bien los moralistas alemanes se esforzaban en buscar su primera fuente de inspiración en la Sagrada Escritura y en respetar más y más la doctrina completa de la Iglesia, tenían, sin embargo, más empeño que sus colegas de los países latinos en seguir elaborando síntesis en estrecho contacto con la filosofía y los problemas de su tiempo.

La renovación se manifestó todavía débilmente en G. Riegler (1778-1847). Su *Christliche Moral* (1825; [3]1836) era sencillamente una amplificación en lengua alemana de la *Ethica christiana universalis* (1801) de Maurus von Schenkl[37] y, como en ésta, se echaba de menos en ella una comprensión más profunda del orden sobrenatural. La renovación apareció ya más claramente en el austríaco J.A. Stapf (1785-1844), que en su *Theologia moralis*[38] subrayó contra Kant el significado del dogma en la raíz de la moral, y de nuevo salió por los fueros de los grandes moralistas del pasado, aunque él mismo utilizaba un método más moderno y más sintético. Pero también aquí hay sobre todo que remitir de nuevo al trabajo realizado por Sailer y Hírscher[39], cuyas fecundas intuiciones se desarrollaron parcialmente en contacto con algunos teólogos protestantes contemporáneos, tales como Hess, Schwarz o Schleiermacher.

En la polémica con el naturalismo de las generaciones precedentes se esforzaron por restaurar la moral bíblica con su fuer-

---

37. Sobre esta obra, que no carecía de mérito, véase C. SCHMEINE, *Studien zur «Ethica christiana» M. v. Schenkls und zu ihren Quellen*, Ratisbona 1959.

38. 4 vols., Innsbruck 1827-31. Recogió sus ideas en su *Compendium* (2 vols., ibid. 1832), utilizado en Austria durante muchos años. El año 1841 publicó en alemán *Die christliche Moral* (4 vols.) en que se nota el influjo de Hirscher.

39. Sobre su aportación a la teología moral, véase, acerca de Sailer, además de H.J. MÜLLER, l.c.; PH. KLOTZ, *J.M. Sailer als Moralphilosoph*, Paderborn 1909; J. AMMER, *Christliche Lebensgestaltung nach der Ethik J.M. Sailers*, Düsseldorf 1941; acerca de Hirscher: J. SCHARL, *Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit bei J.B. Hirscher*, Munich 1941; A. EXELER, *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben, die Eigenart der Moraltheologie J.B. Hirschers*, Friburgo de Brisgovia 1959.

za primigenia y por mostrar los estrechos vínculos que existen entre ésta y los dogmas. Al mismo tiempo, sin embargo, se volvieron contra la teología moral clásica, que parecía restringirse a mostrar la frontera entre pecados mortales y pecados veniales. Para ellos la misión de la teología moral consistía en exponer el ideal de una vida cristiana en toda su extensión. Pensaban también que los métodos y el lenguaje de la ciencia jurídica no cuadraban a esta moral basada en el Evangelio. Así el *Handbuch der christlichen Moral* (= Manual de moral cristiana) (1817) de Sailer, poco sistemático, escrito en estilo elevado, con abundancia de ideas originales, constituía una especie de *Introduction à la vie dévote.* Estaba destinado, como rezaba el subtítulo, «primeramente a los futuros pastores de almas católicos y luego a todos los cristianos cultos».

Como reacción contra el juridicismo de la casuística de cuño jesuítico, y también contra el racionalismo que a fines del siglo XVIII predominaba en las cátedras universitarias, Sailer hacía remontar la verdadera esencia de la ley cristiana en el amor de Dios, aunque sin puntualizar suficientemente las condiciones subjetivas de este amor. Hirscher, cuyos méritos en el terreno de la teología moral se han mencionado más arriba [40], superó a su precursor «en rigor de observación psicológica, por una mayor actualidad y contacto con su tiempo y no en último término por la cohesión de la exposición sistemática, aunque sin alcanzar siempre el arranque místico de Sailer» (B. Häring). Su intención era construir la moral partiendo del concepto bíblico del reino de Dios [41], como había hecho Drey en dogmática [42]. Hay que reconocer, sin embargo, que no elaboró su concepto del reino de Dios directamente a partir del Nuevo Testamento, sino que lo había tomado de sus maestros, tal como éstos lo habían deducido y cristalizado en la perspectiva romántica de la época [43]. Una investigación crítica pone también de manifiesto, en otros puntos, insuficiencias del ensayo de Hirscher, aunque esto no merma sus méritos.

---

40. P. 405.
41. *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit,* 3 vols., Tubinga 1935; [5]1851.
42. Cf. J. Geiselmann, ThQ 111 (1930) 116.
43. Cf. J. Stelzenberger, *Biblisch oder romantisch ausgerichtete Moraltheologie,* ThQ 140 (1960) 291-303.

Las huellas del influjo de Sailer, de Hirscher y también de Möhler vuelven a encontrarse en diversos autores de la siguiente generación, tales como Magnus Jocham, Bernhard Fuchs, Martin Deutinger, Karl Werner y Ferdinand Probst. Estos autores, cuyas obras principales aparecieron alrededor de 1850, volvieron en parte a la tradición escolástica —tan violentamente criticada por sus predecesores—, aunque heredaron de sus maestros de Tubinga la preocupación por asegurar a la teología moral su unidad orgánica, a diferencia de una sistematización meramente externa, así como la convicción de que el fundamento más propio de la moral cristiana debe hallarse en «la cualidad de hijos de Dios, que son santificados por los sacramentos» (Jocham). Subrayaron además ahincadamente la idea de evolución, ya que no muestran la vida moral estáticamente, partiendo de definiciones y normas generales petrificadas, sino dinámicamente, como una lucha entre la gracia, considerada como invitación a la vida perfecta, y las potencias terrenales, que arrastran hacia abajo, a las tiniebls del pecado.

La mayoría de estos moralistas querían no sólo aproximar la moral a la teología ascética y mística, sino también que sus manuales fueran considerados no precisamente como guía para el confesor, sino como una obra de edificación a nivel científico, útil al mismo tiempo para el catequeta, el predicador y los fieles instruidos.

Muy otra es la situación en los países latinos. Allí se sigue guardando fidelidad a la forma clásica del manual de seminario de índole canónico-pastoral, que quiere servir para el amaestramiento de futuros confesores y ofrece una árida codificación de deberes y pecados sobre una base casuística. Allí la innovación consistió en que los principios rigoristas o por lo menos probabilioristas que habían predominado durante largo tiempo, fueran reemplazados en los países de habla francesa por la doctrina moderada, equiprobabilista, de san Alfonso de Ligorio. En este proceso, que se consumó en el segundo cuarto de siglo, podría verse «uno de los acontecimientos principales de la historia de la Iglesia francesa en el siglo XIX» (Guerber). Y de hecho fue también uno de los factores principales del triunfo del ultramontanismo sobre la tradición galicana. Por otro lado, este proceso

facilitó a los fieles el acceso a los sacramentos y «con ello condujo, por así decirlo, al deshielo de la vida cristiana, infundiéndole una nueva juventud».

La adhesión de los moralistas y del clero al sistema de Ligorio fue promovida por las reiteradas muestras de favor que le prodigaron las autoridades romanas: la congregación de Ritos, el año 1803, Pío VII, el año 1816, con ocasión de la beatificación de Alfonso de Ligorio, León XII, el año 1825, en un breve dirigido al editor de sus obras completas; Pío VIII, el año 1829; la sagrada penitenciaría, el año 1831, en una respuesta confirmada por el papa; y Gregorio XVI, el año 1839, con la bula de canonización [44]. El triunfo de san Alfonso sobre el rigorismo enseñado en los seminarios sulpicianos fue debido sobre todo a Gousset, profesor de seminario de Besançon, pues fue él quien movió a la Penitenciaría a dar su respuesta de 1831.

No fue, sin embargo, el único —como se ha afirmado repetidas veces— que propagó en Francia las doctrinas de Ligorio: prescindiendo de las tres ediciones francesas de la *Theologia moralis*, bajo la Restauración, ya en 1823 y 1824 se publicaron en Lyón anónimamente dos opúsculos del venerable sacerdote Pio Bruno Lanteri, de Turín, en defensa de la postura ligoriana contra las objeciones de los rigoristas; en 1828 los hermanos Lamennais, en su plan de estudios para la Congrégation de Saint-Pierre, tomaron la obra de san Alfonso como base de su teología moral, y en 1830 la elogió Devie en su *Rituel du diocèse de Belley*. Sin embargo, fueron relativamente pocos los círculos ganados por esta doctrina, y el clero rural fue apenas influenciado por dicho movimiento. Sin embargo, cuando Gousset publicó en 1832 su *Justification de la théologie morale du bienheureux Alphonse de Liguori*, este trabajo causó profunda impresión en vastos círculos, y en el transcurso de los diez años siguientes se despacharon en Francia más de 30 000 ejemplares de la *Theologia moralis* de san Alfonso. Gousset, una vez nombrado arzobispo de Reims, completó este éxito publicando una *Théologie morale à l'usage*

---

44. Cf. *Vindiciae Alphonsianae*, I, París - Tournai [2]1874, LXXVIII-LXXX. Habrá que notar que si bien la santa sede alabó la obra de san Alfonso, sin embargo, evitó cautelosamente pronunciarse contra el probabiliorismo (cf. O. FUSI-PECCI, *La vita del papa Pio VIII*, Roma 1965, 157-160).

des curés et des confesseurs, en la que exponía en forma llana y sugestiva la doctrina de Ligorio. Esta obra fue reeditada en Francia diecisiete veces, en Suiza y en Bélgica se propagó mediante reimpresiones, fue traducida al italiano, al alemán, al polaco... y al latín.

Paralelamente a esta obra, fácilmente comprensible, destinada al clero parroquial, las tan propagadas *Institutiones theologicae* de J.B. Bouvier facilitaron a las doctrinas de san Alfonso la introducción en los seminarios, como también más tarde la obra del jesuita Gury, que había descubierto a Alfonso de Ligorio durante sus estudios en Roma. Su *Compendium theologiae moralis,* que desde 1833 se enseñó en el escolasticado de Vals, y en parte había sido inspirado por Gousset, alcanzó en pocos años unas veinte ediciones y fue adoptado en numerosos seminarios de Francia, España ([1]1852) y otros países.

En Bélgica había sido el probabiliorismo, como en Francia, o quizá incluso en mayor grado todavía, la doctrina corriente hasta fines del siglo XVIII. Algunos sacerdotes emigrados a Alemania en tiempos de la revolución, descubrieron allí la *Theologia moralis de Alfonso* de Ligorio, de la que en 1822 se habían publicado dos ediciones en Malinas y en Amberes. El establecimiento de los redentoristas en el país contribuyó —no obstante la oposición bastante encarnizada en los seminarios y escolasticados, como también entre el viejo clero— al éxito de la doctrina de san Alfonso entre el clero. Se impuso, como en Francia, entre 1830 y 1840, y sobre todo gracias también al apoyo por la facultad teológica de Lovaina.

También por el mismo tiempo, Alfonso de Ligorio, que había tenido ya cierto número de adeptos en los países de habla alemana, alcanzó nuevos éxitos en Alemania, ya que allí se dejaba notar una y otra vez en el clero un ansia de buenas obras casuísticas al lado de las más sistemáticas de que se ha hablado arriba. En 1839, el franciscano A. Waibel publicó una *Moraltheologie nach dem Geiste des heiligen Alphons von Liguori mit reichlicher Kasuistik* (= Teología moral según el espíritu de san Alfonso de Ligorio con abundante casuística), y desde 1844 K. Martin, profesor de teología moral y pastoral en Bonn, introdujo también a Alfonso de Ligorio en la enseñanza universitaria. En los

años siguientes se sucedieron diversas ediciones de la *Theologia moralis:* en Maguncia en 1845, en Ratisbona en 1846, etc. Hay que mencionar todavía un detalle característico: el manual de Gury reeditado repetidas veces en Alemania, tuvo al fin más éxito allí que todos los moralistas del país. En el campo de la teología moral, como también en otros, se podía observar, paralelamente al éxito creciente del ultramontanismo, un retorno a posiciones más y más tradicionales, naturalmente a costa de las interesantes tentativas de renovación —pese a sus lagunas y a su falta de equilibrio— que habían madurado en la atmósfera de la ilustración y del romanticismo católico y que entonces quedaron ahogadas por un período de casi un siglo.

XXIV. El pensamiento católico en busca de nuevos caminos

BIBLIOGRAFÍA: Hocedez II; J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle,* París 1904; L. Scheffczyk, *Theologie im Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jh.,* Brema 1925; C. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Conzil bis zur Gegenwart,* Munich 1867.

Bajo el pontificado de Gregorio XVI —como en los quince años precedentes— prosiguieron los esfuerzos por conducir el pensamiento católico por cauces más adaptados que la escolástica a la mentalidad moderna. El éxito de tales intentos fue muy desigual en Alemania, en Francia y en Italia. Los defensores de la tradición se oponían a estas innovaciones cada vez más apasionadamente, y la santa sede, cuya autoridad se volvía a consolidar poco a poco, tras una larga pausa comenzó de nuevo a censurar las exposiciones de teólogos y filósofos católicos que juzgaba peligrosas para la fe.

Una vez más fue en los países alemanes donde más ampliamente se promovió la discusión teológica, por lo cual a ésta habrá que dedicar gran parte del presente capítulo. Pensamos aquí en las controversias póstumas acerca de las teorías de Hermes, en el entusiasmo por Günther y en los ataques contra él, en la irradiación de las escuelas de Tubinga y de Munich. Sin embargo, hay que registrar también la aparición de un nuevo centro de enseñanza

superior en Bélgica, a saber, la universidad católica de Lovaina. En Francia, el doble fracaso de Lamennais y de Bautain no debe hacer olvidar que se tomaron numerosas iniciativas, con frecuencia poco acertadas, pero a veces verdaderamente interesantes, que dieron testimonio del empeño de los intelectuales católicos de espíritu más abierto, por abandonar los viejos senderos trillados y adaptarse a las formas de pensar de sus contemporáneos.

Uno de los indicios más notables de estos esfuerzos es el desarrollo, si ya no de la prensa diaria, por lo menos de las revistas y semanarios católicos, siendo especialmente significativo el que este fenómeno caracterice a toda la Europa occidental.

La disputa en torno al hermesianismo

BIBLIOGRAFÍA: H. SCHRÖRS, *Ein vergessener Führer der Rheinischen Geistesgeschichte des 19. Jh.*, Bonn 1925; id., *Die Kölner Wirren 1837*, Colonia 1927; id., *Hermesianische Pfarrer*, «Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein» 103 (1919) 76-183; H. BASTGEN, *Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI*, Paderborn 1929, 18-74, 245-277, 437-548; S. MERKLE, HJ 60 (1940) 179-220; J. PRITZ, *Franz Werner*, Friburgo de Brisgovia 1957; G. SCHÖNIG, *A.J. Binterim*, Düsseldorf 1933; HOCEDEZ I, 195-203, II, 37-39; B. GUZZETTI, *La perdita della fede nei cattolici*, Venegono 1940, 41-73. Cf. también D. GLA, *Repertorium der kath.-theol. Literatur*, I/2, Paderborn 1904, 355-370.

Inmediatamente después de la muerte de Georg Hermes, todavía en el apogeo de su fama, el 26 de mayo de 1831, se multiplicaron y agudizaron las críticas de que habían sido objeto ya desde hacía varios años sus tesis doctrinales, sobre todo por parte del grupo neoescolástico del «Katholik» maguntino, pero también por parte de los círculos que profesaban la teoría romántica de la vivencia. Si bien faltaba a éstos la fuerza intelectual para una precisa delimitación de sus errores, sentían, sin embargo, que Hermes había asignado a la razón un rango demasiado elevado en la dogmática. Los discípulos de Hermes, a fin de poder responder a los reproches de pelagianismo, de sozinianismo y sobre todo de racionalismo, que les hacían sus adversarios, y a los que ellos a su vez acusaban de incurrir en fideísmo, fundaron en 1832 la «Zeitschrift für Philosophie und katho-

lische Theologie»[1]. En las revistas y con frecuencia en folletos anónimos se llegó a una polémica cada vez más violenta, pero siempre bastante confusa, sin resultado digno de mención; entonces uno de los más decididos adversarios de Hermes, Anton Josef Binterim (desde 1805 párroco en Bilk, cerca de Düsseldorf) logró convencer al nuncio de Munich e inducirlo a alertar a las autoridades romanas. Éstas se habían fiado hasta entonces del arzobispo de Colonia, Spiegel, que había defendido siempre la ortodoxia del profesor de Bonn. En base del informe del nuncio, de 2 de noviembre de 1832, se presentó a la congregación del índice la *Philosophische Einleitung in die christkatholische Theologie.*

Hacia fines de 1833 se dio a dos teólogos de lengua alemana, el alsaciano Kohlmann y el futuro cardenal Reisach, el encargo de traducir al latín los pasajes sospechosos y de dictaminar sobre los mismos. A los nuncios de Munich y de Viena se pidió que recogiesen los pareceres de algunos entendidos y los transmitiesen a Roma. El nuncio de Munich se dirigió a dos enemigos encarnizados de Hermes, C.H. Windischmann y Binterim (poco competente en materia filosófica). El nuncio de Viena consultó al güntheriano J.E. Veith, que estaba bien dispuesto con respecto a Hermes, pero también al jurista K.E. Jarcke, poco versado en teología (cofundador de las «Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland»), que abrigaba sentimientos muy hostiles para con Hermes.

En Alemania volvió a surgir la controversia cuando J.A. Achterfeld publicó en 1834, a base de los manuscritos dejados por el maestro, el primer tomo hasta entonces inédito de la *Dogmatik* de Hermes. Mientras volvía a excitarse la opinión pública, en Roma seguía adelante el examen de las doctrinas de Hermes. En ello desempeñaba gran papel Perrone, aunque por su ignorancia de la lengua alemana se veía impedido de pronunciarse. En vista de las grandes dimensiones que iba adquiriendo la controversia, se pensó que no bastaba con poner sencillamente la obra en el índice. El 26 de septiembre de 1835, un severo breve pontificio[2]

---

1. Véase p. 622.
2. BERNASCONI II, 85ss. Este breve fue completado con otro de 7 de enero de 1836, que condenaba los dos últimos volúmenes de la *Dogmatika* que habían aparecido entre tanto.

condenó globalmente las obras de Hermes como *absurda et a doctrina Catholicae Ecclesiae aliena;* fueron estigmatizados numerosos errores sobre Dios, la gracia, el pecado original y la tradición eclesiástica, y sobre todo el método de constituir la duda positiva en fundamento de toda investigación teológica, y el principio racionalista que hace de la razón el único medio de llegar al conocimiento de la verdad sobrenatural.

El documento pontificio, propagado mediante los nuncios de Bruselas y de Munich[3] llenó de júbilo a los adversarios de Hermes y los indujo a exigir que sin dilación sus discípulos fuesen retirados de todas las cátedras universitarias. Ahora bien, dado que el breve no había sido comunicado a través del gobierno, los obispos no tomaron ninguna clase de medidas, a excepción de los de Osnabrück y de Posen. El vicario capitular de Colonia obligó incluso a sus sacerdotes a guardar absoluto silencio sobre el breve. La noticia de la condenación, para la que en modo alguno estaban preparados los hermesianos, y los términos duros que se habían empleado con su venerado maestro, cayó sobre ellos como un rayo; sin embargo, muy pronto pasaron al contraataque y declararon que en Roma se habían interpretado muy mal las opiniones de Hermes y que por tanto el breve condenaba una herejía que sólo existía en la imaginación. Alegaron además que la reciente condenación del fideísmo de Bautain, por el obispo de Estrasburgo, justificaba la tentativa de Hermes y demostraba a la vez cuán débil era la postura de sus adversarios, observación que realmente se aplicaba a algunos de ellos. En efecto, con ser sus ataques tan encarnizados, no se hallaban en condiciones de oponer a los hermesianos un escrito tajante de refutación. (La única crítica verdaderamente seria en terreno filosófico fue la de Kreuzlage, el año 1838, y en terreno teológico la de J. Kuhn el año 1839, y sobre todo la del austríaco Franz Werner el año 1845). En cambio, el destacado hermesiano P.J. Elvenich, logró hacer profunda impresión con sus *Acta Hermesiana* (1836), alegato extraordinariamente hábil en defensa del maestro.

Ahora bien la controversia volvió a desencadenarse tras el nombramiento del arzobispo Droste zu Vischering, que en su ju-

---

3. Sobre este procedimiento, que no era regular, véase p. 524.

ventud había formado parte del círculo de la princesa Gallitzin, de tendencia mística y platonizante, y ahora, por añadidura, hacía sospechosos a los hermesianos —por lo demás, injustamente— de hacer causa común con el gobierno prusiano para socavar solapadamente el catolicismo. Además, el arzobispo quería anular la influencia de la facultad teológica de Bonn y reemplazarla por la del seminario diocesano de Colonia[4]. Exigió a los profesores la sumisión explícita al breve, y a los aspirantes a cargos eclesiásticos el asentimiento jurado a 18 tesis, en las que destacaban, en forma todavía más extremada, los errores condenados por el papa.

H. Schrörs enjuició demasiado severamente estas tesis, como demostró Will[5], aunque en realidad estaban formuladas de manera muy burda. Por lo demás, en este asunto Droste incurrió, incluso según parecer del antihermesiano Werner, en «una serie de desaciertos»: No se hallaba en condiciones de comprender lo que había de justo en más de una exigencia científica de los hermesianos. Pero, sobre todo, carecía de tacto pastoral y de un espíritu conciliante que habría facilitado a los hermesianos una cierta marcha atrás. Él quiso forzarlos a la capitulación sin condiciones, pero con ello sólo logró exasperarlos y endurecerlos en su exagerada adhesión a las doctrinas de su maestro, de las que no querían cambiar ni un ápice, y en su desprecio a un magisterio eclesiástico que quería refutar con argumentos de autoridad un sistema filosófico, cuyo espíritu se le escapaba a ojos vistas.

Ya a fines de 1835 F.X. Biunde, profesor en el seminario de Tréveris, se había puesto en contacto con Roma con objeto de dar a los hermesianos la posibilidad de explicar sobre el terreno el verdadero sentido de los escritos condenados, que según su convicción habían sido mal entendidos por los censores romanos. Las negociaciones dieron por resultado que a comienzos de 1837 partieran para Roma dos delegados: P.J. Elvenich, seglar y filósofo, perfectamente familiarizado con el sistema hermesiano y además buen latinista, y J.W. Braun, teólogo muy docto, «la mejor

4. El significado de estos aspectos no teológicos en la controversia hermesiana —para no hablar de las rivalidades personales, que de varias maneras emponzoñaron todavía más las cosas, fue subrayado por H. Schrörs, para quien el conflicto de Colonia «debe hacerse remontar, en el fondo, más al hermesianismo que a la cuestión de los matrimonios mixtos» (*Geschichte der kat.-theolog. Fakultät zu Bonn*, Colonia 1922, 69, nota 1).

5. ThGl 21 (1929) 316-328.

cabeza que había tenido la facultad de Bonn» (Schrörs), quien contaba con ciertas relaciones en los círculos romanos. Al principio fueron bien recibidos —mucho mejor de como lo había sido Lamennais— e invitados a tratar su caso con el general de los jesuitas, Roothaan, que dominaba el alemán.

Sin embargo, pronto se descubrió que se había partido de un malentendido: Para las autoridades romanas se trataba única y exclusivamente de examinar si era correcta la traducción latina que había servido de base a los censores, mientras que Elvenich y Braun querían más bien dar explicaciones sobre el contenido substancial de aquellas doctrinas, a fin de demostrar su legitimidad. Sin embargo, no se accedió a seguirlos en este terreno y ni siquiera se quiso entrar en conocimiento del resumen latino, *Meletemata theologica*[6], que ellos habían preparado a este objeto. Otros malentendidos y una intervención de Metternich, que veían en el racionalismo un peligro para el principio de autoridad y temía que las agitaciones religiosas pudieran degenerar en desórdenes políticos[7], contribuyeron a hacerlos caer totalmente en descrédito. Además, con la partida de Roma de Cappacini y del embajador prusiano Bunsen, perdieron dos valiosos apoyos. Así su estancia en Roma, que se prolongó más de once meses, terminó en un completo fracaso.

En vista de que insistían en declarar que reprobaban, sí, todo lo que había condenado el papa, incluso el método de la duda positiva, pero que no podían admitir sin traicionar su conciencia, que tales errores se hallasen en los escritos de Hermes, el secretario de Estado Lambruschini, en una dura carta de 6 de abril de 1838, les echó en cara falta de obediencia con recurso a la distinción jansenista entre la *quaestio iuris* y la *quaestio facti*[8]. Esta carta, publicada inmediatamente por sus adversarios, informados sobre la misma, aceleró la decadencia del hermesianismo, que en la opinión católica se había iniciado ya hacía dos o tres

---

6. Es decir, *estudios teológicos*. Sobre los puntos flacos de este trabajo, que se publicó en latín y luego, tras el regreso de ambos a Alemania, en alemán, véase SCHRÖRS, *Braun* 272-273.

7. Sobre la importancia política que el canciller austríaco atribuía a la controversia hermesiana y sobre sus intervenciones en Roma en 1833 a este respecto, véase J. PRITZ, l.c., 133-135 y H. BASTGEN, l.c., 27, 408.

8. Elvenich y Braun, después de su regreso a Alemania publicaron, bajo el título de *Acta Romana* (1838), todos los documentos sobre sus negociaciones en Roma.

años. Aunque los hermesianos que trabajaban en la cura de almas daban excelente prueba de sí, la mayoría del clero y los católicos militantes, que iban siendo penetrados más y más por la mentalidad ultramontana, se alejaron totalmente de aquellos teólogos de gabinete que se oponían abiertamente a la santa sede, mientras que los sectores intelectuales se orientaban cada vez más hacia A. Günther, nueva estrella naciente, a la que pronto miraron también algunas de las mejores cabezas especulativas del grupo hermesiano.

Después de que un renovado intento de Ritter, historiador breslavo de la Iglesia, en 1845-46, favorable a la persona de Hermes, no fue en modo alguno transmitido hasta Roma, los obispos pudieron purificar poco a poco, sin dificultades, los principales centros del hermesianismo: las universidades de Bonn, Munich y Breslau y el seminario de Tréveris. Tampoco lograron cambiar nada las escaramuzas de retaguardia que trataron de impulsar los hermesianos intransigentes, entre otros Braun y Achterfeld. Creyeron poder todavía abrigar esperanzas cuando Pío IX, en su encíclica inaugural *Qui pluribus*[9], contra los fideístas, subrayó la importancia de los preámbulos racionales del acto de fe, y declararon que en aquel pasaje veían una revocación del breve de 1835. Sin embargo, el papa puso rápidamente fin a esta jugada táctica[10]. La hora de los hermesianos había pasado definitivamente.

Auge y decadencia del güntherianismo

BIBLIOGRAFÍA: F.P. KNOODT, *A. Günther*, 2 vols., Viena 1881 (tendencioso, pero bien documentado); E. WINTER, *Die geistige Entwicklung A. Günthers und seiner Schule*, Paderborn 1931; P. WENZEL, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus*, Essen 1961; id., *Der Freundeskreis um A. Günther*, Essen 1965; cf. al respecto U. ENGELMANN, «Erbe und Auftrag» 42 (1966) 240-245; J. PRITZ, *Glauben und Wissen bei A. Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk*, Viena 1963; A. DEMPF, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, Eichstätt 1958; K. BECK, *Offenbarung und Glaube bei A. Günther*, Viena 1967; Hocedez II, 39-59.

9. Texto en *Acta Pii IX*, I, Roma 1854, 4-24.

10. Carta al arzobispo de Colonia de 25 de julio de 1847. Cf. H.J. STUPP, *Pius IX. und die Katholische Kirche in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung des Hermesianismus*, Solingen 1848.

Anton Günther (1783-1863) era, como Hermes, un sacerdote piadoso y celoso, que se esforzaba por armonizar la fe y la razón y por hacer posible a los intelectuales católicos permanecer en la Iglesia y, al mismo tiempo, mirar de frente a las grandes corrientes filosóficas. También él, como Hermes, maestro venerado de toda una generación de filósofos y teólogos, que se alegraban al ver que la especulación católica estaba emprendiendo nuevos rumbos más en consonancia con la mentalidad moderna. Y también como Hermes fue acusado —no sin motivo— de semirracionalismo. Sin embargo, las diferencias entre ambos pensadores eran considerables. Hermes se había esforzado en superar el criticismo kantiano y en crear bases racionales para el asentimiento a la revelación. Günther se acomodaba al idealismo panteísta de Hegel y luego al monismo materialista de Feuerbach a fin de elaborar una justificación filosófica de los grandes dogmas cristianos. Todavía se distinguen más ambos pensadores por el medio intelectual en que radicaban. Hermes y su escuela fueron, como se ha dicho, representantes tardíos del árido racionalismo de la ilustración del siglo XVIII, mientras que Günther y la mayoría de sus entusiastas discípulos estaban profundamente marcados por el romanticismo católico del período de la restauración. Wenzel pudo caracterizar su sistema como un especie de gnosis del romanticismo, añadiendo que su semirracionalismo fue también un semiirracionalismo [11].

Günther nació en el norte de Bohemia y recibió su formación filosófica en Praga, donde había sido discípulo de Bolzano [12], en un ambiente penetrado de racionalismo. Después de superar gracias a la influencia del redentorista Clemens Maria Hofbauer, una crisis personal de la fe, originada con el estudio de los filósofos idealistas alemanes, alcanzó una religiosidad interiorizada y comenzó el estudio de la teología. En 1821 fue ordenado sacerdote y se estableció en Viena, donde vivió hasta el fin de sus días

11. H. Witetschek opina también que Günther «asoció la teología tanto con una radical fe racional como también con rasgos románticos irracionales», HJ 86 (1966) 110.

12. Sobre Bernhard Bolzano (1781-1841), sacerdote de ideas progresistas, que pronto se hizo sospechoso a los propugnadores de la restauración católica, y filósofo de la religión que, sin embargo, se había hecho notar como pionero en el campo de la lógica y de la matemática, véase E. Winter, *B. Bolzano und sein Kreis*, Leipzig 1933; id., *B. Bolzano, ein Denker und Erzieher im österreichischen Vormärz*, Viena 1967; E. y M. Winter, *Der Bolzanokreis 1824-33*, Viena 1970.

como estudioso privado. No le fue posible lograr en Viena una cátedra en la universidad, habiendo en cambio rechazado todas las cátedras que le fueron brindadas en Alemania. De modo que vivió en un círculo de admiradores de análogos sentimientos, eclesiásticos y seglares, igualmente entusiasmados por su temperamento apostólico, su genio metafísico y el encanto de su palabra. Entre ellos destacaban el naturalista cartesiano J.H. Pabst, principal colaborador de Günther, y el célebre predicador arriba mencionado, J.E. Veith, procedente del judaísmo [13].

El influjo de Günter se extendía mucho más allá de este círculo personal gracias a sus numerosas obras [14], escritas en un estilo muy personal, a veces muy denso, otras libre y caprichoso, a merced de la primera inspiración. Estas obras ofrecían, sin demasiada sistemática, consideraciones originales y con frecuencia de gran alcance, y agudas críticas de los más importantes sistemas contemporáneos, en particular del hegelianismo. Günther comprendió indudablemente, con mucha más penetración que la mayoría de los teólogos de su tiempo, la grandiosidad conceptual del hegelianismo, así como también el peligro que entrañaba. Por otro lado estaba convencido de que la escolástica estaba, no sólo definitivamente superada, sino también —como toda filosofía conceptual— aprisionada en un semipanteísmo, por lo cual se consagró, con un entusiasmo intelectual nada común, a una nueva fundamentación científica de la teología desde una perspectiva antropológica. Expuso la dogmática católica en el lenguaje de *La fenomenología del espíritu,* tratando a la vez de mostrar cómo es posible comprender la creación en función de la Trinidad, y ésta en función de la autoconciencia del hombre. El acento estaba puesto —como en el entero idealismo alemán— sobre la noción del hombre como «naturaleza y espíritu».

Las ideas de Günther, elaboradas entre 1822 y 1835, estaban ya desarrolladas en lo esencial en su *Vorschule zur spekulativen Theologie* (= Preparación para la teología especulativa, 1828-29). Desde este momento, su influjo fue reemplazando gradualmente al de Hermes. A lo largo de los años cuarenta dominó Günther el mundo católico intelectual alemán, y ello tanto más por cuanto

13. Entre los adeptos de Günther había no pocos judíos convertidos.
14. Catálogo en LThK IV, 1277.

que el gobierno prusiano colocó a numerosos güntherianos en las cátedras filosóficas y teológicas, pues evitaba recurrir a hermesianos para no provocar a las autoridades eclesiásticas, y al mismo tiempo no quería utilizar a hombres comprometidos por la reacción católica a causa del conflicto de Colonia. Centros principales del movimiento fueron, además de Viena y Silesia — donde el güntherianismo conquistó la facultad teológica de Breslau bajo la protección del obispo príncipe Diepenbrock, gracias al antiguo hermesiano Baltzer y a J.H. Reinkens, más tarde obispo veterocatólico — también la Renania, donde se constituyó en torno a F. Knoodt y H. Nickes un «Port-Royal alemán» (P. Wenzel), del que formaban parte los hermanos Wolter, fundadores de la abadía de Beuron, y donde, en la atmósfera de un misticismo romántico, se soñaba con poder vencer el racionalismo que circulaba por doquier, mediante la acción conjunta de las especulaciones güntherianas y un retorno al medioevo monástico.

Además de los adeptos entusiastas, y con frecuencia intolerantes, hubo también, casi por todas partes, numerosos simpatizantes. Entre ellos se contaban, por ejemplo, en Praga el profesor Löwe, en Salzburgo los futuros cardenales Schwarzenberg y Tarnoczy, en Braunsberg el obispo de Ermland, A. Thiel, en Tréveris y Bamberg varios profesores, en Augsburgo el abad benedictino Gangauf, en Munich Görres, en Tubinga Zukrigl, sucesor de Drey, ello sin contar algunos círculos protestantes. Hasta en Roma tenían los güntherianos un solícito protector en la persona del abad de Monte Cassino, Pappalettere, que veía en ellos agentes para liberar a Alemania del racionalismo [15].

Sin embargo, no tardaron en resonar también voces contrarias. Los filósofos que habían sido criticados inexorablemente por Günther, en particular los discípulos de Baader y los partidarios de la vuelta a la escolástica, fueron los primeros en pasar al contraataque. Luego saltaron a la palestra los teólogos, reprochando a Günther la pretensión de ofrecer una demostración racional de los misterios sobrenaturales. El filósofo F.J. Clemens en el «Katholik» maguntino y el ya mencionado jurista K.E. Jarcke en las «Historisch-politische Blätter» en Munich, escribieron sobre el

15. Sobre el apoyo que recibió Günther de Simplicio Pappalettere, abad de Subiaco desde 1846, véase P. Wenzel, *Der Freundeskreis um A. Günther*, 133-245.

desprecio con que trataba Günther a los pensadores del pasado. La arrogancia de los discípulos de Günther, muchos de los cuales no poseían la profunda religiosidad y el arranque apostólico de su maestro, y que, como suele suceder, subrayaron más los aspectos discutibles de algunas de sus ideas, aumentaron la desazón.

Hacia 1845 se formó de nuevo, contra los günterianos, en los círculos que rechazaban todo compromiso con la moderna filosofía, el antiguo frente antihermesiano, sobre todo en Renania, donde la falta de tacto de Knoodt, que había hecho de Bonn un centro muy activo del movimiento, había suscitado contra sí la irritación del arzobispo Geisel y de su contorno. Tras la crisis de 1848, en la que los güntherianos habían desempeñado un papel de primer orden en la dirección del movimiento católico, la fundación de la nueva revista filosófica «Lydia» (1849-54) dio a conocer su intención de afirmarse cada vez más enérgicamente; sin embargo, la reacción absolutista en Austria, que les echaba en cara sus abiertas simpatías por las tendencias liberales, no les fue propicia. El nombramiento de Rauscher —que se les mostraba hostil desde hacía veinte años como arzobispo de Viena en 1853, puso todavía más en peligro su posición, y ello precisamente en un momento en que se multiplicaban los ataques a nivel doctrinal.

Estos ataques fueron iniciados por el benedictino Sorg en 1851, por Dieringer y Schwetz en 1852, por Michaelis en 1854 y sobre todo por F.J. Clemens, el más encarnizado adversario, cuyo folleto *Die spekulative Theologie A. Günthers und die katholische Kirchenlehre* (= La teología especulativa de A. Günther y la doctrina católica de la Iglesia) (1853) suscitó gran eco y desencadenó una guerra de folletos.

Como la controversia ocupara apasionadamente al mundo teológico y filosófico de Alemania y Austria, superando en virulencia todo lo que se había conocido quince años antes con ocasión de la disputa en torno al hermesianismo, este problema fue sometido a la santa sede por el arzobispo de Colonia. Günther, sin embargo, seguía teniendo poderosos protectores, que le estaban agradecidos por haber liberado a los intelectuales católicos de la fascinación hegeliana y sentían el peligro que entrañaba provocar a los círculos universitarios, que de por sí propendían ya

marcadamente al mal humor con respecto a la Iglesia oficial. No cabe duda de que todo se habría arreglado, si Baltzer y Knoodt, que habían sido encargados de defender su sistema directamente en Roma, no hubiesen echado todo a perder con su actitud de repulsa con respecto a los jesuitas y por el desprecio con que trataron abiertamente el estado en que se hallaba la filosofía romana.

Sin embargo, todavía transcurrieron dos años antes de que se tomara una decisión. Ahora bien, los adversarios de los güntherianos volvían una y otra vez a la carga, sobre todo el autoritario arzobispo Geissel, que hacía de la condenación una cuestión de prestigio. Finalmente, en enero de 1857, Pío IX decidió poner en el índice las obras de Günther, aunque al mismo tiempo tributaba todos los honores a la persona y a las intenciones del autor [16]. Günther, en medio de su profunda amargura, se sometió. Ahora bien, sus amigos, argumentando que el decreto no condenaba ni una sola tesis concreta, declararon que se podía seguir sosteniendo lo esencial del sistema. Geissel, que se veía apoyado en Roma por el cardenal von Reisach, indujo entonces al papa a publicar un breve, en el que se puntualizaba la condenación [17]. Los güntherianos moderados se sometieron, mientras que los radicales, como Baltzer, Knoodt y Reinkens, se endurecieron, pues pensaban que estaba en juego su prestigio científico, y prosiguieron la controversia durante largos años. Luego, después de 1870, los viejos católicos hallaron en ellos sus más vigorosos apoyos.

Tubinga y Munich

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras generales (p. 590), cf. J.R. GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule,* Friburgo de Brisgovia 1964; M. MILLER, *Die Tübinger kath.-theol. Fakultät und die württembergische Regierung 1835-46,* ThQ 132 (1952) 22-45, 213-234; St. LÖSCH, *Die kath. theol. Fakultät zu Tübingen und Giessen 1830-50,* ThQ 108 (1927) 159-208 (sobre Giessen); A. SCHUCHERT, *Die kath. theol. Fakultät an der Universität Giessen,* «Jb. Für das Bistum Mainz» 1 (1964) 64-75; H. WITETSCHECK,

16. Abundante documentación sobre el proceso aporta E. WINTER, l.c., 232ss y apéndice B.

17. Breve *Eximiam tuam* de 15 de junio de 1857 en *Acta Pii IX,* II, 585-590.

Die Bedeutung der theol. Fakultät der Universität München für die kirchliche Erneuerung in der letzten Hälfte des 19. Jh., HJ 86 (1966) 107-137; A. LAUSCHER, *Die kath.-theol. Fakultät der Universität zu Bonn*, Düsseldorf 1920. También: ST. LÖSCH, *Prof. A. Gengler. Die Beziehungen der Bamberger Theologen zu Döllinger und Möhler*, Würzburgo 1963 (cartas de los años 1827-43); J. FRIEDRICH. *I.v. Döllinger*, I-II, Munich 1899 (abundantes documentos); J. ZINKL, *M. Jocham. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im 19. Jh.*, Friburgo de Brisgovia 1950.

La vida teológica en los países de lengua alemana no se limitaba únicamente a la actividad de los hermesianos y más tarde de los güntherianos, y a las controversias desencadenadas por ellos. Ni siquiera en Bonn, una de sus plazas fuertes, estaban todos los profesores de acuerdo con sus doctrinas. H. Klee (1800-1840), «el ingenio más destacado del primer círculo de Maguncia» (Lenhart), enseñó allí de 1829 a 1839, y el arzobispo Geissel logró, en 1843, que la cátedra de dogmática fuese ocupada por F.X. Dieringer (1811-76), sacerdote fuertemente comprometido en el movimiento católico, y que ya el año siguiente fundó la «Katholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst» para poder responder a la revista de los hermesianos. Klee [18] carecía de amplia visión especulativa, pero tenía un sentido muy desarrollado del carácter sobrenatural de la religión revelada y era además uno de los pocos católicos que se hallaban en condiciones de medir las armas con sus colegas protestantes. Su extraordinaria erudición patrística le permitió escribir un *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (= Tratado de historia del dogma, 2 vols., 1832), uno de los primeros que fue compuesto por un católico y que entonces no carecía de valor. Dieringer [19] había estudiado en Tubinga y se señaló más por un amor entusiasta a la Iglesia y por la «genial claridad» de su doctrina, que por fuerza creadora y profundidad. El título de doctor *honoris causa*, que le confirió la universidad de Munich, se lo había merecido justamente con su obra, cuyo título era todo un programa: *System der göttlichen Thaten des Christentums* (= Sistema de los hechos divinos del cristianismo, 1841).

---

18. Cf. vida compendiada del autor en el tomo I de *Katholische Dogmatik*, Maguncia ^{3}1844, XXIII-XLIII, y LThK VI, 324 (bibl.).
19. Cf. J. WETZEL, FreibDiözArch 72 (1952) 198-212 y NDB, III, 657 (bibl.).

En Alemania del sur se concentró la vida teológica sobre todo en las facultades de Tubinga y de Munich. En Tubinga, si bien fue desapareciendo poco a poco la generación de los fundadores — Möhler en otoño de 1836, Hirscher en 1837, Drey en 1846 — sin embargo, nuevas fuerzas tomaron el relevo: A. Graf, que en la cátedra de teología pastoral desarrolló notables puntos de vista eclesiológicos [20], pero por desgracia abandonó la facultad prematuramente, ya en 1843, víctima de las tensiones que durante unos diez años, por razones de política eclesiástica, tuvieron a la facultad en conflicto con el gobierno de Württemberg [21]; K.J. Hefele, que en 1836 sucedió a Möhler en la cátedra de historia de la Iglesia y mostró su capacidad después de mediados de siglo; J.E. Kuhn [22], profesor de dogmática desde 1839 y que durante 40 años fue la cabeza indiscutida de la escuela y entusiasmó a sus alumnos — como también a los numerosos lectores de sus obras [23] — por su claridad, el brillo de su dialéctica y la profundidad de sus ideas. En su enfoque, dominado por la idea de la evolución, aparecía la escolástica como una etapa que había demostrado su utilidad en la historia del pensamiento cristiano, pero que estaba ya rebasada. Inspirándose en el método de Hegel, trató de ahondar en el misterio del cristianismo; pero su especulación, enraizada en la fe, partía de los hechos de la revelación y tomaba en consideración la historia del dogma. Kuhn no sólo se mantuvo fiel a los principios de la escuela de Tubinga, sino que además era un metafísico de talento y buen conocedor de los padres griegos y de san Agustín. Era también un buen exegeta que ya en 1832 escribió contra Strauss una *Vida de Jesús estudiada científicamente.* Kuhn estaba menos obligado que su maestro al idealismo romántico y acentuó más fuertemente el concepto de *espíritu* que el de *vida.* En él, como en sus colegas de la nueva generación de la escuela de Tubinga, «el movimien-

---

20. Sobre él, véase p. 577, nota. 18.

21. Sobre este conflicto, véase M. MILLER, l.c.

22. Sobre Johann Evangelist Kuhn (1806-87), véase, además de LThK VI, 656-657 (bibl.), A. HAGEN, *Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus,* II, Stuttgart 1948-54, 59-95, y J.R. GEISELMANN, *Die lebendige Ueberlieferung als Norm des christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre J.E. Kuhns,* Friburgo de Brisgovia 1959.

23. Su obra capital, *Lehrbuch der Dogmatik,* apareció en tres volúmenes, de 1846 a 1868. Ya en 1832 había expuesto sus puntos de vista en un artículo de la ThQ: *Ueber den Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie.*

to ganó en profundidad especulativa y en fuerza de sistematización» (Scheffczyk).

La irradiación de la escuela de Tubinga se extendió hasta otras diversas facultades: a Münster, donde A. Berlage[24], discípulo de Drey y de Möhler, fue desde 1835 profesor de teología moral y de dogmática; pero sobre todo a Giessen y a Friburgo de Brisgovia. La facultad teológica de Giessen[25] había sido abierta en 1830, no obstante la protesta del cabildo, para reemplazar al seminario de Maguncia. Ya desde el comienzo le dieron su impronta dos profesores formados en Tubinga: Kuhn, que de 1832 a 1837 regentó allí la cátedra de Nuevo Testamento, y Straudenmaier[26], que enseñó dogmática de 1830 a 1837, antes de trasladarse a Friburgo, adonde el mismo año llegó otro teólogo de gran prestigio: Hirscher. La facultad de Friburgo, después de su reorganización en 1832, había atravesado por una crisis, que pudo superarse gracias al acceso de estos dos nuevos refuerzos, ambos con el apoyo de Alban Stolz (1808-83), que en 1847 sucedió a Hirscher en la cátedra de teología pastoral.

La fuerza de irradiación de Staudenmaier, al que durante largo tiempo han olvidado los historiadores de la teología, no estaba ni con mucho por debajo de los maestros de Tubinga. En su tiempo, su *Geist des Christentums* (= Espíritu del cristianismo, 1835), que en medio siglo alcanzó nueve reediciones y en el terreno de la teología litúrgica representa un trabajo de pionero, fue incluso comparado con el *Genio del cristianismo* de Chateaubriand[27]. También su *Christliche Dogmatik* (4 vols., 1844-52)

24. Sobre Anton Berlage (1805-81), véase LThK II, 231. También él había estado bajo el influjo de Hermes y Günther y, en Munich, también de Baader, Schelling y Görres. Su *Christ-katholische Dogmatik* (7 vols. 1839-64) fue, con las *Institutiones* de Liebermann, uno de los manuales más utilizados en los círculos eclesiásticos.

25. Sólo existió breve tiempo, pues ya en 1851 Ketteler, con la reapertura del seminario de Maguncia, prohibió que siguiese reclutando alumnos. Las tendencias indiscutiblemente racionalistas de dos profesores (L. Schmid y A. Lutterbeck) le habían dado un buen pretexto para ello. Cf. F. VIGENER, *Die kath.-theol. Fakultät in Giessen und ihr Ende,* «Mitt. der oberhessischen Geschichtsvereins» nueva serie, 24 (1922) 28-96.

26. Sobre Fanz Anton Staudenmaier (1800-56), véase F. LAUCHERT, *F.A. Staudenmaier,* Friburgo de Brisgovia 1901; PH. WEINDEL, *Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie Staudenmaiers,* Düsseldorf 1940; A. BURHART, *Der Mensch, Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie Staudenmaiers,* Friburgo de Brisgovia 1962; P. HÜNERMANN, *Trinitarische Anthropologie bei Staudenmaier,* Munich 1962; A. SCHOLZ, ThQ 147 (1967) 210-239 (datos biográficos).

27. Cf. W. TRAPP, «Liturgische Zschr.» 4 (1931-32) 52-54, y F.X. ARNOLD, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge,* Friburgo de Brisgovia 1949.

fue una obra muy personal, en la que las perspectivas eclesiológicas, que ocupan el centro de la obra, están ligadas a una teología trinitaria y a una teología de la historia, en la que la filosofía dialéctica de la historia de Hegel queda reemplazada por las épocas de la acción viva y libre de Dios entre los hombres, tal como se descubre en la revelación.

En Munich habían dado espléndida demostración de valía durante los primeros años sobre todo los profesores seglares. Görres fue el centro del grupo hasta su muerte en 1848; hacia él se dirigió muy especialmente la atención del extranjero. Sin embargo, también la facultad teológica fue adquiriendo cada vez más conciencia de sí, estimulada tanto por la iniciativa local de Sailer, como por los influjos procedentes de Tubinga, transmitidos, entre otros, por la presencia de Möhler de 1835 a 1838. Por supuesto, no todas las disciplinas estaban representadas con la misma brillantez.

En dogmática, no obstante el estimable trabajo que había realizado A. Buchner de 1827 a 1838, no se pasó de tentativas, y la teología moral estuvo todavía largo tiempo buscando su camino. El derecho canónico, sin embargo, no pudo substraerse al influjo que partía de G. Phillips [28], el cual, en su calidad de miembro de la facultad jurídica, abrió nuevos caminos, poniendo los métodos de la escuela histórica de derecho al servicio de sus posiciones ultramontanas. A la exégesis —tras el poco brillante Allioli [29], que se retiró en 1835— vino a infundir nueva vida Möhler, que trató de darle una sólida base filológica y al mismo tiempo procuró la confrontación con las posiciones potestantes; gracias a sus sucesores Reithmayr y Haneberg, pudo mantenerse en vigor este impulso. Pero sobre todo la historia de la Iglesia, gracias al joven Döllinger y a Permaneder [30], que ocupó su puesto de 1847 a 1849, durante la

28. Véase p. 983, nota 11. El tomo I de su *Kirchenrecht* apareció en 1845.

29. Sobre Joseph Franz von Allioli (1793-1873), vése LThK I, 352, y J. ZINKL, *M. Jocham*, Friburgo de Brisgovia 1950, 54ss. Se dio a conocer sobre todo por su traducción de la Biblia, cuyas notas fueron tomadas de los mejores comentarios de la época (6 vols., 1830-32); fue aprobada por numerosos obispos alemanes y austríacos, también por el papa en 1838 y fue la más propagada entre todas las ediciones alemanas.

30. Sobre Franz Michael Permaneder (1794-1862), véase LThK VIII, 279-280. Había enseñado derecho canónico e historia de la Iglesia en el liceo de Freising y había publicado una valiosa *Bibliotheca patristica* (2 vols., 1841-44), e introducido en la enseñanza católica la distinción, hallada por los protestantes, entre *patrologia* (historia literaria de los escritos cristianos antiguos) y *patrística* (estudio teológico de las doctrinas).

crisis del caso Lola Montes, adquirió un carácter cada día más científico en la línea de Möhler, cuyo influjo decisivo se hizo cada vez más patente en la reorientación de la facultad de Munich, que se alejó progresivamente de las embriagadoras especulaciones de la escuela de Baader y de Schelling.

Döllinger[31] pertenecía desde 1826 a la facultad teológica, a la que había sido incorporado gracias a la intervención de Sailer. Habiendo estado durante su juventud en contacto con el grupo de Maguncia, había venido a ser uno de los íntimos del círculo de Görres y, como él y sus amigos, había combatido durante 20 años en la polémica periodística por la libertad de la Iglesia y de la enseñanza universitaria, que él consideraba en primer lugar como un apostolado. Notablemente dotado para el análisis dogmático — su tesis doctoral trató sobre la doctrina de la eucaristía en los tres primeros siglos — se había orientado hacia la historia de la Iglesia, convencido de que en este terreno los católicos estaban muy por debajo de los protestantes. Después de haberse limitado a colaborar en el manual de Hartig, publicó él mismo un *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (= Tratado de historia de la Iglesia, 2 vols., 1836-1838), que llamó la atención por la claridad de sus exposiciones y por la originalidad de su concepción; no sólo investigó los hechos, sino que además expuso la evolución de las instituciones eclesiásticas en el culto, la disciplina y la constitución. Ocurrió que la obra fue rápidamente traducida a otros idiomas: al inglés (1840-42), al francés (1841) y al italiano (1845).

Ya en 1837 fue elegido Döllinger miembro de la *Bayerische Akademie der Wissenschaften.* El año 1842 tomó la iniciativa de la fundación de un «Archiv für theologische Literatur» como órgano de los profesores de la facultad. Durante los años siguientes se dejó ganar por el endurecimiento confesional que, bajo el influjo de los convertidos Jarcke y Phillips, en el círculo de Görres sucedió no sólo al indiferentismo de la ilustración, sino también al

---

31. Sobre Ignaz von Döllinger (1799-1890), una de las más destacadas personalidades del catolicismo alemán en el segundo y tercer cuarto del siglo XIX, falta todavía una biografía satisfactoria. Véase J. FRIEDRICH, *I. v. Döllinger,* 3 vols., Munich 1899-1901; F. VIGENER, *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus,* Munich 1926, 108-188; ST. LÖSCH, *Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz,* Munich 1955; G. SCHWAIGER, *J. v. Döllinger,* Munich 1963; DHGE XIV, 553-563 (bibl.). Su correspondencia está muy dispersa; hasta ahora sólo se ha publicado una parte muy pequeña de la misma (cf. ibid. 562).

irenismo de Sailer y a las tentativas de diálogo preparadas por Möhler. Así escribió su primera gran obra: *Die Reformation, ihre Entwicklung un ihre Wirkung* (= la Reforma, su evolución y sus efectos, 3 vols., 1846-48; trad. francesa 1847-50), en una perspectiva de polémica antiprotestante. La obra trataba de refutar las tesis sentadas por Ranke en su *Deutschen Geschichte im Reformationszeitalter* (= Historia alemana en tiempos de la reforma). Sobre la base de una masa considerable de fuentes de primera mano que tomó de los mismos reformadores, trató de mostrar los efectos destructores de la reforma y sus fatales consecuencias culturales, aunque procuraba reconocer las intenciones que la habían precedido. El cuadro del luteranismo, en el que sólo se señalaron las sombras, por lo cual fue enérgicamente rechazado por el lado protestante, señaló a su autor en los círculos católicos decididamente como uno de los más destacados paladines de la Iglesia, y a la universidad de Munich como el centro de mayor irradiación de la ciencia católica.

La universidad católica de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: SIMON, STERCKX I, 260-293; L. VAN DER ESSEN, *L'Université de Louvain*, Bruselas 1945, 279-281; EThL 9 (1932) 608-704; A. FRANCO, *Geschiedenis van het traditionalisme aan de Universiteit te Leuven 1835-67* (tesis mecanografiada), Lovaina 1956; J. HENRY, *Le traditionalisme et l'ontologisme à l'Université de Louvain*, «Annales de l'Institut supérieur de philosophie» 5 (Lovaina 1922) 42-149; A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et la condamnation de Ubaghs en 1843*, «Collectanea Mechliniensia» 16 (Malinas 1946) 639-644.

Una vez nacido el nuevo reino de Bélgica, el episcopado del país, que miraba con recelo la atmósfera moral y religiosa de las universidades del Estado, no tardó en aplicarse a un experimento que, en el transcurso del siglo XIX, atrajo con frecuencia la atención de los católicos extranjeros: la fundación de una universidad católica en el marco jurídico de la libertad de enseñanza, que se había decidido ya en octubre de 1832 y que dos años después fue ya una realidad. Con la intención de evitar suscitar en los liberales la impresión de que la enseñanza profana estaba subordinada a

Roma, el episcopado se negó a hacer de dicha institución una universidad pontificia.

Esta decisión, contraria a los usos del *ancien régime*, inquietó a la santa sede, cuyos temores de que el nuevo establecimiento fuera una plaza fuerte del liberalismo, no tardaron en verse confirmados por el nombramiento de varios partidarios de Lamennais, entre ellos el rector De Ram[32], el profesor de metafísica Ubaghs y sobre todo el francés Charles de Coux, antiguo redactor de «L'Avenir». En vista de la falta de personal nativo apropiado, no sólo se había seguido el dictamen de un joven profesor alemán, sino que había habido que dirigirse a diferentes profesores extranjeros[33], a los que se ganó con ofertas de honorarios que respondían a las condiciones de las universidades oficiales. De esta manera, si bien formaban parte del cuerpo docente varios autodidactas, ya desde el principio se pudo ofrecer a los estudiantes una enseñanza que cualitativamente se podía comparar con la de las otras universidades del país. Por ejemplo, en el marco de la facultad de medicina se pudo abrir la primera clínica oftalmológica de Bélgica.

Donde más se señaló la joven universidad, en el primer período, fue en el campo del orientalismo, y ello gracias al holandés Th. Beelen, lingüista especializado en hebreo, que publicó una *Chrestomathia rabbinica et chaldaica* (1841-43) sumamente original para aquellos tiempos, y a F. Nève, especialista en sánscrito. El rector mismo, buen hombre de ciencia, fue el primero en desligar la historia de la Iglesia nacional del ambiente hagiográfico edificante, basándola en el estudio de las fuentes originales. Por lo demás, gracias a su intervención, los jesuitas belgas pudieron emprender ya en 1837 —tras una interrupción de medio siglo— la continuación de la obra comenzada por los bolandistas[34]. Luego, 20 años más tarde, Renan situó esta empresa en el primer lugar entre los productos del renacimiento católico en el siglo XIX que a su parecer eran todavía «serios».

En la facultad teológica, que atrajo rápidamente a estudiantes

---

32. Sobre Xavier De Ram (1804-65), el verdadero organizador de la nueva universidad, que dirigió durante 31 años, véase LThK VIII, 982-983.

33. De Alemania acudieron dos convertidos notables: W. Arendt, para la antigüedad griega y romana, y J. Moeller, discípulo de Niebuhr, para la historia. Windischmann entró en la facultad de medicina.

34. Cf. H. DELEHAYE, *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruselas ²1959, 129-135.

de los países vecinos, la personalidad más relevante fue J.-B. Malou[35], profesor de dogmática de 1837 a 1849, cuya erudición patrística resaltó en la obra que publicó algunos años después sobre *L'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie* (1857). Formado en Roma, se constituyó en Lovaina defensor de la escolástica contra sus colegas ontologistas y tradicionalistas, Tits[36] y Ubaghs[37], cuyas ideas expresadas en la «Revue catholique», fundada en 1843 como órgano de los profesores de Lovaina, irradiaron a los seminarios y hasta al público instruido, aunque tropezaron con la resistencia de los jesuitas y de los adversarios de Lamennais. La controversia, bastante animada, ocupó finalmente también a Roma. La *Théodicée* y la *Logique* de Ubaghs fueron denunciadas por el nuncio Fornari a la congregación del índice, que el 23 de junio de 1843 concluyó que diversas tesis debían ser corregidas. La santa sede juzgó, sin embargo, oportuno no publicar aquella censura a fin de no perjudicar a la universidad católica. Así Ubaghs se creyó de buena fe autorizado a continuar su enseñanza por el camino ya emprendido, que él estimaba más indicado que la escolástica tradicional para prevenir el peligro racionalista. Malou, una vez nombrado obispo en 1849, volvió a desempolvar el caso y finalmente logró una condenación inequívoca por Roma. El piadoso Ubaghs se sometió y renunció a la cátedra.

Iniciativas vacilantes de los intelectuales católicos en Francia

BIBLIOGRAFÍA: J.R. DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, París 1962, 461-728; L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste*, París 1955, 51-195; N. HÖTZEL, *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus*, Munich 1962, 115-384; BRUGERETTE I, 84-97; H. BREMOND, *La littérature religieuse d'avant-hier et d'ajour-d'hui*, París 1906, 3-21;

35. Sobre Jean-Baptiste Malou (1809-64), más tarde obispo de Brujas, cf. B. JUNGMANN, «Katholik» 46 (1866) I, 716-741; II, 74-90, 129-156.

36. Sobre Arnold Tits (1807-51), profesor de teología fundamental desde 1840, que, si bien murió muy prematuramente, sin embargo ejerció profundo influjo, y al que De Ram comparó con Klee, véase «Annuaire de l'Université catholique de Louvain» 16 (1852) [171]-[194].

37. Sobre Gerhard Casimir Ubaghs (1800-75), profesor en la facultad filosófica de 1834 a 1866, véase H. VAN GRUNSVEN, *G. Ubaghs*, Heerlen 1933, y LThK X, 427-428.

P. MOREAU, *Le Romantisme,* París 1932, 296-317; P. FERNESSOLE, *Les conférenciers de Notre-Dame,* I: *Genèse et fondation,* París 1935. También *Lettres de F. Ozanam* II: *Premières années à la Sorbonne,* publicado por J. CARON, París 1971.

Mientras Alemania conservaba e incluso reforzaba la considerable ventaja que había alcanzado en las primeras décadas del siglo XIX, los países latinos hacían en general una figura bastante triste.

En España, donde la Iglesia hubo de sentir las consecuencias de la confusa situación política, quedó estancada la ciencia teológica [38]. Cierto que la instrucción del clero en los seminarios era francamente mejor que la de Francia o Italia, aunque todo se reducía a una repetición de los grandes autores de los siglos XVI y XVII. Faltaba la percepción de los problemas modernos, de modo que los teólogos españoles no ejercieron prácticamente influjo alguno fuera de la península antes del último tercio del siglo, en el período del renacimiento tomista. La única excepción —prescindiendo del ensayista Donoso Cortés [39], seglar que escribió en francés el notable ensayo de tendencia fuertemente conservadora, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* (1851)— está representada por el sacerdote catalán Jaime Balmes (1810-1848), autor fecundo de obras filosóficas, históricas y apologéticas, que en más de un terreno ejerció el papel de precursor, por lo cual precisamente halló poca audiencia entre el clero español [40]. En el extranjero consiguió renombre gracias a su ensayo, hoy verdaderamente anticuado, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842), refutación de Guizot, que fue inmediatamente traducido al francés.

Italia tenía tres ventajas: la tradición científica del siglo XVIII no había sido totalmente interrumpida por los acontecimientos revolucionarios; poseían en Rosmini un filósofo cristiano de gran talla; finalmente, el Colegio Romano ofrecía a algunos de sus teólogos una tribuna cuyo influjo internacional se consolidaba más y

---

38. Este juicio de HOCEDEZ II, 185, viene confirmado por el exiguo número de autores españoles del siglo XIX que se citan en el DThC (cf. *Tables générales* 1226).

39. Véase p. 754 nota 3.

40. Véase p. 754 nota 2. Sobre la medida —restringida— en que fue precursor del neotomismo, cf. HOCEDEZ II, 195-197.

más. Pero los eruditos que todavía vivían tuvieron que renunciar al marco de célebres universidades, lo cual repercutió en la calidad de sus trabajos, por meritorios que todavía fueran, como, por ejemplo, en el caso del cardenal Mai [41], editor infatigable de textos clásicos y patrísticos.

Rosmini [42] suscitó entusiasmo tanto en el público ilustrado como también en los seminarios lombardos, donde contribuyó a que en pocos años se viera la enseñanza liberada de tendencias febronianas. Sin embargo tuvo que experimentar cómo, sobre todo desde 1840, sus doctrinas eran atacadas violentamente [43], en el terreno filosófico, tanto por Gioberti [44] y sus discípulos, como por los partidarios de la tradición escolástica, que con diferentes motivaciones le echaban en cara tendencias ontologistas, y en el terreno teológico por los jesuitas, que reaccionaron enérgicamente a la crítica a que sometía el probabilismo en su *Trattato della coscienza morale* (1840), y polemizaron contra la concepción, a su juicio errada, del pecado original, en la que ellos veían el fundamento de sus ideas sobre la moral [45]. Si bien Gregorio XVI, al que los jesuitas habían pedido que interviniera, había impuesto silencio a ambas partes en 1843, la irradiación de las ideas de Rosmini, que por lo demás apenas si se dejaba sentir fuera de Italia, sufrió de estas polémicas en los numerosos círculos católicos que estaban bajo el influjo de la Compañía de Jesús.

En el Colegio Romano, que se mostraba muy poco accesible a la renovación de los planteamientos y de los métodos, se daba una enseñanza cuya calidad era decepcionante. De esto se quejaban no sólo los profesores alemanes, sino hasta el mismo general de los jesuitas [46]. Sobre todo en filosofía, todo se reducía a una re-

---

41. Sobre Angelo Mai (1782-1854) véase LThK VI, 1289-90 (bibl.); DACL X, 1196-1202; G. GERVASONI, *A. Mai*, Bergamo 1954.

42. Sobre él, véase p. 396, 418 y 512-513.

43. Nueva documentación en G. MARTINA, RRosm 61 (1967) 130-170.

44. Gioberti, que ejerció gran influjo en una parte del clero italiano, publicó en 1841 una violenta requisitoria: *Degli errori di A. Rosmini*, que desencadenó una larga controversia.

45. F. RUFFINI, *La vita religiosa di A. Manzoni*, II, Bari 1931, 247ss, señaló con razón que el conflicto entre la Compañía de Jesús y Rosmini radicaba no sólo en la concurrencia entre dos congregaciones religiosas que desplegaban su actividad en el mismo campo, sino también en concepciones doctrinales y espirituales profundamente diversas.

46. Cf. P. PIRRI, *P. Giov. Roothaan*, Isola del Liri 1930, 306-307, donde se cita una carta de 20 de diciembre de 1842

petición de los autores del siglo precedente sin la menor búsqueda de originalidad, tanto más cuanto que fueron descartados los pioneros del renacimiento tomista, como por ejemplo Taparelli, cuyos trabajos sobre el derecho natural no gozaron entonces de la atención que merecían [47].

En el terreno de la teología dos nombres descollaron entre la gris monotonía: F.X. Patrizi, profesor de exégesis, estudioso concienzudo, cuyo escrito *De interpretatione Scripturarum sacrarum* (1844) fue la primera monografía católica sobre la interpretación tipológica de la Biblia, y sobre todo G. Perrone [48], profesor de dogmática desde 1824 hasta 1848, cuyas *Praelectiones theologicae* (9 vols., 1835-42) alcanzaron 34 ediciones. Perrone fue un vulgarizador sin gran originalidad, que prefería con mucho la polémica contra los protestantes y los racionalistas a la reflexión teológica propiamente dicha; tuvo, sin embargo, el mérito tanto de introducir en la teología el examen relativamente nuevo de las relaciones entre la razón y la fe, como de presentir la importancia de la teología positiva, que luego, bajo Pío IX, fue puesta en plena luz en el Colegio Romano por sus discípulos Passaglia y Franzelin.

En Francia hubo hacia 1830 dos esperanzas de renovación del pensamiento católico: la escuela de La Chênaie y Malestroit, en torno a Lamennais, y — a un nivel más modesto — la escuela de Molsheim en Estrasburgo en torno a Bautain. La condenación de Lamennais fue especialmente fatal para la primera, porque al mismo tiempo que las teorías de política eclesiástica del maestro fue condenado también por la santa sede el sistema filosófico que él había constituido como base al programa de renovación de los estudios teológicos, y porque esta condenación [49] — en sí bastante vaga y moderada — fue ampliamente explotada por los adversarios de la escuela de Lamennais [50]. Con ello, sin embargo, no fue quebrantada de la noche a la mañana la influencia del tradicionalismo filosófico, sobre todo en el extranjero, como en Bélgica y es-

---

47. Sobre Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), cuya obra capital, *Saggio teoretico di Diritto naturale appoggiato sul fatto*, data de 1840, cf. R. JACQUIN, *Taparelli d'Azeglio*, París 1943; B. ARMANDO, *Il concetto di proprietà nel Padre Taparelli*, Pinerolo 1960, y AUBERT-MARTINA 299, nota 20.

48. Sobre Giovanni Perrone (1794-1876), cf. DThC XII, 1255-56 y HOCEDEZ II, 353-355.

49. Cf. L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de F. Lamennais*, París 1966, 197-198.

50. Ibid. 213-222.

pecialmente en los países bajos, pero ni tampoco en Alemania, en Italia, en España y ni siquiera en Polonia [51]. Sin embargo, desde 1835 la mayoría de los discípulos de Lamennais prefirieron dedicarse a la práctica en lugar de seguir consagrándose a la especulación, que se había hecho ya sospechosa. Así, a fin de cuentas, no tuvo lugar el relevo de la guardia que había hecho esperar la irradiación de la escuela de La Chênaie, y la enseñanza siguió siendo mediocre, debido también a que la tentativa que había emprendido Beautain en completa independencia de Lamennais, fue decayendo poco a poco.

Beautain [52] publicó en 1832 un opúsculo sobre *L'enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle,* que fue considerado como el manifiesto de la escuela de Estrasburgo. Beautain criticaba en él tanto al eclecticismo de Victor Cousin como a la escolástica cartesiana que dominaba en los seminarios. El obispo de Estrasburgo, Le Pappe de Trévern, recibió peticiones de los numerosos adversarios de Bautain, rogándole que interviniera. Entre estos adversarios se contaban sulpicianos que se sentían heridos al ver atacado su propio método de enseñanza; jesuitas, entre ellos el influyente O. Rozaven; discípulos de Lamennais, que no habían apreciado en absoluto sus críticas contra la filosofía de la razón universal; parte del clero de Estrasburgo, que lo consideraba intruso; los profesores del seminario de Besançon, que no podían en modo alguno soportar la competencia del grupo de Molsheim.

En la primavera de 1834, de Trévern, que durante seis años no había tenido nada que oponer a la doctrina de Bautain, le sometió seis preguntas sobre las relaciones entre la razón y la fe. Consta que Bautain, que carecía de entrenamiento teológico, propuso ideas bastante correctas sobre el conocimiento religioso en conceptos que parecían incompatibles con las formulaciones tradicionales, y que bajo el influjo del kantismo propendía a rebajar desmesuradamente el valor de la razón humana. Pero también las proposiciones epis-

51. Cf. HOCEDEZ II, 83-112. Tocante a Alemania, véase SCHRÖRS, Braun 289-295, 426.

52. Sobre el sistema de Louis Bautain, véase p. 408. Sobre las controversias de los años 1834-1840, véase F. PONTEIL, RH 164 (1930) 225-287 y sobre todo P. POUPARD, *L'abbé L. Bautain,* Tournai - París 1961, 181-226; sobre la estancia en Roma en 1838, véase id , *Journal romain de l'abbé L. Bautain,* Roma 1964, como también las cartas de Rozaven, «Bulletin critique» 23 (1902) 194-198, 353-360 y de Roothaan, CivCatt III (1929) 316-319

copales estaban redactadas poco hábilmente. Esto dio lugar a un diálogo de sordos que se prolongó años enteros, mientras que la controversia se fue emponzoñando con cuestiones personales. Una vez que la respuesta de Bautain no satisfizo al obispo, publicó éste el 15 de septiembre de 1834 un *avertissement* que transmitió a todos los obispos de Francia y a la santa sede, puesto que deseaba una intervención romana contra el «nuevo Lamennais». Sin embargo, el hecho de que los hermesianos explotaran el *avertissement* en favor de sus posiciones semirracionalistas indujo a que Roma se reservara. Bautain estaba convencido de que el obispo traspasaba sus derechos, ya que, según él, no se trataba de cuestiones teológicas, sino únicamente de cuestiones filosóficas. Por lo demás, no podía en modo alguno comprender que a una doctrina filosófica basada en la fe se la acusara de «trabajar en la destrucción de la religión».

Así, en el transcurso de los meses siguientes publicó una extensa obra, *La philosophie du christianisme*, en la que, en forma de cartas a sus discípulos, exponía lo esencial de sus ideas. Este trabajo fue aprobado —aunque con ciertas matizaciones— por Möhler y por la facultad de Tubinga, que otorgó a su autor el título de doctor en teología [53]. En 1835 parecía que todo se iba a arreglar una vez que Bautain se declaró dispuesto a subscribir tesis que habían sido modificadas, gracias al influjo de Donnet, obispo auxiliar de Nancy. El obispo de Estrasburgo afirmó, sin embargo, que aquellas nuevas tesis no contenían diferencias esenciales con respecto a su propio texto original, volvió a ponerse rígido y envió a Roma las obras de Bautain a fin de lograr con la ayuda de su amigo Rozaven que fueran puestas en el Índice.

Por consejo de Lacordaire, Bautain se dirigió a Roma para asumir allí su propia defensa. Allí se encontró con una atmósfera a priori acogedora, porque se tenía gran empeño en no dar nuevo pábulo a las exigencias de los hermesianos. Durante los tres meses que pasó Bautain en Roma hizo excelente impresión con sus reiteradas protestas de querer someterse a la santa sede, que se comparaban con la arrogancia de los profesores alemanes. Así, todo lo que se hizo fue requerirlo a corregir algunos pasajes de su libro

---

53. Cf. P. POUPARD, RSPhTh 42 (1958) 455-482; cf. ThQ 17 (1835) 421-453

y de otro, cuyo manuscrito llevaba consigo. Bautain accedió de buen grado, tanto más, cuanto que en el transcurso de los coloquios con los teólogos romanos había comprendido las exageraciones que contenía la formulación de sus ideas y había descubierto al mismo tiempo que la condenación del racionalismo no implicaba, ni con mucho, la condenación de la razón y que se le puede asignar un puesto en la preparación para la fe, sin negar la necesidad de la gracia para despertarla en las almas. Bajo estas perspectivas publicó Bautain su *Psychologie expérimentelle* (2 vols., 1839), en la que había trabajado durante más de 18 años y que él consideraba como «la obra capital de su vida». Sin embargo, el viejo obispo de Estrasburgo siguió negándose —no obstante los requerimientos de Roma en este sentido— a devolver a Bautain y a sus compañeros sus facultades eclesiásticas.

El 8 de septiembre de 1840 subscribió Bautain una redacción algo más clara de las tesis en cuestión, elaborada por Räss, nuevo obispo auxiliar de Estrasburgo [54], y se retiró a un lugar cercano a París. Allí ejerció como conferenciante y predicador un fructuoso influjo religioso durante un cuarto de siglo. La larga polémica sobre un único punto de su sistema había distraído la atención de la importancia que tenía su empeño por la renovación de la apologética. Pero sobre todo había fracasado su intento de elevar el nivel de la formación de los sacerdotes en relación con los problemas planteados por las corrientes de ideas contemporáneas.

Estos problemas habían sido pasados por alto por la mayoría de los responsables de los seminarios. Sobre todo en San Sulpicio «el culto de la modestia y de la prudencia impedía cualquier tentativa de rejuvenecimiento intelectual» (X. de Montclos). La única excepción digna de nota que Ch. Baudry, hombre de gran erudición patrística, que se distinguía en «hacer de lo viejo algo nuevo» [55]. También en el episcopado hubo un solo hombre con percepción para estas cuestiones: Affre, que en 1840 había sido nombrado arzobispo de París; sin embargo, los resultados sólo res-

---

54. Texto de las sucesivas listas de proposiciones en P. POUPARD, *L'abbé L. Bautain* 393-396 (cf. D 1622-27 y nota). El año 1844, Bautain, con ocasión de la aprobación canónica de una congregación fundada por él, fue requerido por la congregación de Obispos y Regulares a subscribir nuevas tesis redactadas por Perrone, todavía más matizadas que las elaboradas en 1840 en Estrasburgo.

55. Sobre Charles Baudry (1817-63), cf DE MONTCLOS 64-75, 605-606.

pondieron en parte a sus intenciones [56]. Como sus predecesores, tampoco él logró infundir nueva vida a la facultad teológica en la Sorbona [57] y sólo pudo proyectar la fundación de una *École des Hautes Études ecclésiastiques* que dependería del arzobispado. En este plan, que de hecho halló poco eco en Francia, creó Newman descubrir el germen de una futura universidad católica.

Con todo, el balance de la Monarquía de julio no fue sólo negativo. Quedó algo —e incluso mucho, si se tienen en cuenta todas las circunstancias de entonces— del movimiento, lleno de originalidad y de savia, desencadenado por Lamennais, que se había fijado como meta alcanzar el nivel intelectual de los protestantes y de los incrédulos y elaborar un nuevo humanismo, en el que el dogma católico guiara todas las manifestaciones de la vida del espíritu, aunque sin llevar con andadores a la razón humana. Si bien el plan de enviar a Munich a cierto número de jóvenes intelectuales católicos (1833-34) tuvo que abandonarse al cabo de algunos meses, sin embargo dio lugar a importantes traducciones que ayudaron al público francés a descubrir algunas obras características de allende el Rin, como, por ejemplo, *Symbolik* de Möhler (1836) y el *Lehrbuch del Kirchengeschichte* de Döllinger (1841). Además, el buen nombre que los partidarios de Lamennais habían procurado a la ciencia católica alemana, perduró largo tiempo entre los católicos franceses. Esto indujo a algunos eclesiásticos —desgraciadamente muy pocos— a completar su formación en las facultades alemanas, por ejemplo a Maret, uno de los verdaderamente raros teólogos de gran talla que produjo Francia en la generación siguiente.

La tentativa de Gerbet, de reunir de nuevo en el colegio de Juilli una parte del grupo de Malestroit, no gozó de éxito duradero. En cambio, el mismo Gerbet logró en 1836, con la colaboración de algunos miembros del grupo, fundar la revista «L'Univer-

---

56. Cf. R. LIMOUZIN-LAMOTHE - J. LEFLON, *Mgr. D.-A. Affre*, París 1971, 179-187.

57. Sobre esta cuestión, que en el transcurso del segundo tercio del siglo XIX volvió a surgir una y otra vez, periódicamente, pero que debido al recelo de la santa sede no llegó nunca a resultado alguno, véase R. LIMOUZIN-LAMOTHE, *Mgr. de Quélen*, París 1955-57, I 263-266, II 247-252; id., *Mgr. d'Astros et la réorganisation des facultés de théologie en 1838-39*, BLE 52 (1951) 178-186, DE MONTCLOS 108-110; J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, París 1930, 104-110, 688-692; G. BAZIN, *Vie de Mgr. Maret*, París 1891, I 397-419, II 9-21, III passim, «Annales de philosophie chrétienne» 26 (1843) 72-80.

sité Catholique» [58], dirigida al gran público. Inmediatamente alcanzó 1600 suscriptores —número verdaderamente considerable para aquellos tiempos— entre ellos cierto número de alemanes e ingleses. Dado que en Francia no era posible realizar una universidad independiente del Estado según el modelo de la universidad católica de Lovaina, los fundadores de la revista querían ofrecer al público instruido un equivalente de lecciones y conferencias en el espíritu de la escuela de Lamennais: resultados de investigaciones, que podían enriquecer la interpretación del dogma, estudios críticos con vistas a la refutación de las tesis racionalistas con frecuente recurso a los resultados de investigaciones alemanas, sobre todo a los trabajos de la escuela de Munich.

Entre los principales colaboradores de la nueva revista se contaba Bonnetty, que prosiguió la publicación de sus «Annales de philosophie chrétienne» [59], en los que, con asombrosa capacidad de trabajo, recogió una inmensa documentación histórica para la defensa del cristianismo, que lo constituyó en precursor de la ciencia de las religiones comparadas y fue utilizada para vastos sectores en obras de gran éxito editorial, como *Histoire du monde depuis sa création*, de Henry de Riancé (4 vols., 1838-44), o *Études philosophiques sur le christianisme*, de Auguste Nicolas (4 vols., 1843-45; 26 ediciones en 40 años).

Desgraciadamente, el entusiasmo al servicio de la verdad y el exacto conocimiento de la importancia que tiene la historia en el marco de las ciencias del espíritu, no suplió en estos autodidactas la falta de espíritu crítico y de rigor metodológico, que es uno de los principales fallos del catolicismo francés hasta el final del siglo. Estas deficiencias saltaban a la vista en la voluminosa *Histoire universelle de l'Église catholique, de Rohrbacher* [60] (29 vols., 1842-49), que fue considerada como un monumento científico por gran parte del clero francés, pero que, si bien el autor conocía la literatura alemana de aquel tiempo, hacía una figura muy pobre al lado de los trabajos de Döllinger. Estas deficiencias explican también la ingenuidad de la efímera *Société hagiographique*, que fue fundada

---

58. Cf. C. DE LADOUE, *Mgr. Gerbet*, II, París 1872, 118-146.

59. Véase p. 476. Sobre Augustin Bonnetty (1798-1879), véase DHGE IX, 1058-60, y N. HÖTZEL, l.c., XVI-XVIII y 140-369 passim.

60. Véase p. 553 y nota 5.

en 1836 con el fin de llevar a término los *Acta sanctorum* de los bolandistas en tres años, a un ritmo de tres tomos por año.

Si bien faltaban obras verdaderamente científicas, sin embargo hay que asentar en el haber de los católicos franceses, bajo la Monarquía de julio, el empeño verdaderamente extraordinario en reeditar clásicos de la literatura cristiana. Un grupo de editores católicos, asesorados por algunos eclesiásticos, publicó una colección de textos antiguos, que fueron explicados con nuevos comentarios y contribuyeron a adaptar la enseñanza tradicional a los progresos de la sociedad moderna.

A este respecto mencionaremos a Genoude[61], también antiguo adepto de Lamennais, que publicó doce tomos de extractos de 196 escritores de los cuatro siglos precedentes con el objetivo de crear una suma apologética (*La Raison du christianisme*, 1834-35), y siete tomos de traducciones de padres de la Iglesia (1835-49), y sobre todo a Migne[62], que con la ayuda de algunos excelentes eruditos y gracias a su genio mercantil, llevó adelante paralelamente tres colecciones destinadas a proveer al clero de buenos instrumentos de trabajo: los más importantes comentarios a la Biblia de los siglos XVII y XVIII (25 tomos, 1838-40), una serie de tratados teológicos del siglo XVI hasta el XIX (28 tomos, 1839-45) y los apologetas más importantes, desde Tertuliano hasta Wiseman (16 tomos, 1842-43). Publicó además una *Collection universelle et complète des orateurs sacrés* (99 tomos, 1844-66), una *Encyclopédie théologique* (52 tomos, 1844-52, completada con otros 119 tomos de 1851 a 1866), que reunía extractos de viejos léxicos (como el de Bergier) puestos al nivel de la época con artículos de la pluma de autores contemporáneos, y finalmente las dos célebres series patrológicas (la *Series Latina*, con 217 tomos, de 1844 a 1855, seguida de la *Series Graeca*, de 161 tomos, de 1857 a 1866), realización tanto más meritoria, cuanto que un proyecto análogo, concebido algunos años antes en Italia con el estímulo y el apoyo financiero de Gregorio XVI, había fracasado completamente.

En gran parte pudo Migne llevar a cabo la publicación de sus

---

61. Sobre el periodista Antoine de Genoude (1792-1849), que recibió el sacerdocio en 1835, después de la muerte de su mujer, véase DThC VI, 1225s

62. Sobre Jacques-Paul Migne (1800-75), cf. F. DE MELY: «Revue apologétique» 5.ª serie, 2 (1915) 203-258; DThC X, 1722-40; DACL XI, 948-957.

dos patrologías gracias a la colaboración de Pitra [63], monje de Solesmes, erudito de gran talla. Pitra fue, sin embargo, una excepción entre los benedictinos franceses. Guéranger [64], que en su juventud había perseguido el ideal lamennaisiano de una renovación de la ciencia eclesiástica en Francia, había soñado con hacer de su abadía uno de sus centros de trabajo, en el que volviera a florecer la tradición de los Maurinos, aunque en espíritu antigalicano, pero, desgraciadamente, no logró reunir en torno a sí el grupo que habría sido necesario para ello, e incluso los trabajos de Pitra se vieron entorpecidos por las dificultades financieras del monasterio. La obra personal de Guéranger, sus *Institutions liturgiques*, cuyos dos primeros tomos aparecieron entre 1840 y 1841 [65], y todavía más su *Histoire de Sainte Cécile* (1849), adolecieron, como todas las obras de la teología francesa coetánea, de falta de rigor científico en sus bases. En cambio, emprendió una obra notable y original, *Année liturgique* [66], cuyo primer volumen apareció en 1841, publicación que en un principio no logró gran éxito, pero que representó un «auténtico monumento de la cultura cristiana» en el transcurso de las diferentes edades y más tarde contribuyó más que ninguna otra obra a la renovación de la piedad católica.

En este plano de la cultura católica pudieron los franceses gloriarse de otras varias realizaciones interesantes y adaptadas al clima de la época. Rio [67], antiguo discípulo de Lamennais, se dedicó a llamar la atención sobre la índole y el carácter del arte cristiano, siendo para éste lo que Winckelmann había sido para el arte de la antigüedad clásica. Su libro *De la poésie chrétienne* (1836), que en realidad era una introducción al arte italiano primitivo, y en el que se puede reconocer el influjo de la estética de Schelling, tuvo en Francia sólo un éxito limitado, mientras que despertó gran interés en Italia y sobre todo en Alemania. Esta obra, no obstante todas sus ideas apologéticas preconcebidas y sus deficiencias de método,

---

63. Sobre Jean-Baptiste Pitra (1812-89), véanse las dos biografías que se completan, de F. CABROL, París 1891, y de A. BATTANDIER, París 1896.

64. Véase p. 563 nota 17.

65. El tomo I fue traducido al alemán en 1854.

66. En el período 1841-1866 aparecieron 9 tomos; más tarde fueron completados por los discípulos de Guéranger. Cf. O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, París 1945, 45-53.

67. Sobre Alexis-François Rio (1797-1874), véase M.C. BOWE, *F. Rio, sa place dans le renouveau catholique en Europe*, París, s. a. y J.R. DERRÉ, l.c., 615-669.

trataba de mostrar que la pintura de la edad media está inseparablemente ligada a una visión cristiana muy concreta del hombre y de la vida, y quería — sobrepujando a *Le Génie du christianisme* — «desencadenar en el plano estético una revolución semejante a la que había intentado en el terreno de la filosofía la metafísica basada en la revelación primigenia» (Derré).

Montalembert emprendió una obra análoga en el ámbito de la arquitectura gótica; combatió la demolición de los monasterios, y en su *Histoire de Sainte Élisabeth de Hongrie* (1836) escribió una obra de hagiografía poética en honor de la edad media cristiana. En una figura especialmente representativa quería presencializar la atmósfera de la piedad medieval que los románticos alemanes le habían hecho accesible a él, y al mismo tiempo dedicó a la iglesia de santa Isabel de Hungría en Marburgo páginas entusiásticas, en las que asoció las realizaciones del arte gótico con los sentimientos religiosos de los contemporáneos de san Francisco de Asís y de san Luis. Se trataba de una obra análoga a la que Ozanam creó — con mayor rigor científico — sobre la literatura cristiana de la edad media. En sus leccciones de la Sorbona sobre las *Florecillas* de san Francisco de Asís, en sus dos obras sobre Dante (1838 y 1839) y en sus *Études germaniques* (1847-49) impartió constantemente Ozanam instrucción religiosa en el marco de la literatura comparada, insistiendo en el verdadero tema de — son sus palabras — «la larga y laboriosa educación que procuró la Iglesia a los pueblos modernos».

Otro mérito de Ozanam fue haber logrado, a la edad de 20 años, inducir al arzobispo de París a que introdujera en Notre-Dame, con ocasión de la cuaresma, un estilo de predicación destinado a la juventud intelectual y radicalmente distinto de los sermones corrientes; además movió al arzobispo a confiar aquellas conferencias a Henri Lacordaire[68], y ello, no obstante estar prevenido contra este antiguo adepto de Lamennais.

Lacordaire, romántico que había captado perfectamente la mentalidad de la nueva generación, renovó desde 1835 la forma de

68. Sobre Lacordaire, véase p. 562, nota 16. Lacordaire predicó los sermones de Cuaresma en Notre-Dame de París en 1835 y 1836, y después de su regreso de Roma, donde se había hecho dominico, los sermones de Adviento de 1843 a 1846 y los de Cuaresma de 1848-1851. De 1837 a 1846 fue reemplazado por el jesuita de Ravignan, orador excelente, pero más clásico.

hablar en el púlpito, llevando a la apologética por caminos nuevos. A una generación apasionada por lo pintoresco y por las emociones le ofreció la elocuencia de las imágenes, de los colores, del entusiasmo y de la indignación. Pero sobre todo acertó a hablar de la eternidad en el lenguaje del mundo, sin estériles lamentaciones por el pasado desaparecido y sin condenar los valores con que estaban entusiasmados sus contemporáneos. En lugar de proponer, a la manera de Frayssinous, una filosofía del espiritualismo para luego, partiendo de ahí pasar a la exposición de los hechos de la revelación, se dejaba inspirar por su experiencia personal en su conversión y aceptaba desde un principio el cristianismo y la Iglesia como hechos dados, tratando de mostrar hasta qué punto respondían tanto a las necesidades del presente como también a las necesidades esenciales de la naturaleza humana. El éxito cosechado [69] mostró que había dado realmente en el clavo [70].

Auge de la prensa católica

La imagen de las realizaciones católicas en el plano intelectual no sería completa si se pasasen por alto los periódicos y las revistas. A muchos de ellos se ha aludido ya en los capítulos precedentes. Sin embargo, es conveniente compendiar aquí lo esencial de esta publicística para hacer resaltar más la universalidad de este fenómeno, que se inició el primer cuarto del siglo y después de 1830 fue aumentando constantemente de volumen. El año 1844 hacía notar la «Revue des deux mondes»: «Para poder predicar más libremente sobre temas muy distintos de la moral y del amor del prójimo se echó mano de la prensa. Los sacerdotes se lanzaron, incluso en buen número, a esta nueva palestra; los seglares se habían convertido en teólogos, los teólogos se convirtieron en periodistas. Hoy ha venido a ser en cierto modo el periodismo para

69. No gozó, ni mucho menos, del aplauso de todos los círculos. Tanto en el clero antiguo como también por parte de los racionalistas se echaba en cara a aquel «Savonarola del púlpito moderno, presentarse más como tribuno religioso que como teólogo».

70. Por el mismo tiempo se registraron también en Italia tentativas análogas, aunque menos célebres, de adaptar la predicación a los intereses modernos. Citaremos, por ejemplo, al joven franciscano Arrigoni (cf. M. MACCARRONE, *Il concilio Vaticano e il «Giornale» di Mons. Arrigoni*, I, Padua 1966, 15-17).

algunos miembros del clero una iglesia filial del púlpito, pues se ha comprendido que el influjo del periódico es mayor que el de la predicación». Esta constatación podía aplicarse no sólo a Francia, sino a toda Europa occidental.

En Alemania, algunos perspicaces inspiradores del movimiento católico, entre otros Lennig y Döllinger, captaron inmediatamente la importancia de la prensa. Sin embargo, hubo primero que vencer allí grandes dificultades, no sólo porque faltaba personal apropiado y dinero, sino también por las vejaciones administrativas y por la hostilidad de una parte del clero, que temía la injerencia de los periodistas en los asuntos de la Iglesia. Con bastante rapidez se dispuso de algunos periódicos que se dirigían a los círculos eclesiásticos y a los seglares ilustrados [71].

Hay que mencionar: «Der Katholik» [72], que en 1821 se fundó en Maguncia «para la información, puesta en guardia y defensa contra los ataques a la Iglesia», y que, debido a la censura del Estado, debió aparecer de 1823 a 1827 en Estrasburgo, donde su redactor Görres perseguía «mayor rigor y precisión, menor selección y conocimientos seguros de las materias». Luego fue trasladado a Espira (1827-44, donde se destacó principalmente Dieringer como jefe de redacción) y después de su vuelta a Maguncia, el año 1844, adoptó la forma de semanario eclesiástico; la revista «Eos», cuya dirección asumió Görres en 1828 e hizo de ella el órgano del catolicismo conservador en Alemania meridional, en el que se trataban tanto cuestiones literarias como problemas de política eclesiástica, pero que dejó ya de existir en 1832; la «Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie» [73], fundada en Bonn por Braun y algunos otros hermesianos, con el apoyo de varios obispos, para proporcionar al catolicismo en Prusia una revista análoga al «Katholik», —pero con más ambiciones desde el punto de vista científico— que estaba allí prohibido y que al cabo de algunos años evolucionó en un sentido cada vez más hostil a las autoridades eclesiásticas; las «Historisch-politische Blätter» [74] de Jarcke y Phillips

---

71. Aquí no se mencionan revistas teológicas científicas, tales como la «Theologische Quartalschrift» de Tubinga. Su catálogo se halla en CathEnc XI, 678.

72. Véase p. 371, y H. SCHWALBACH, *Der Mainzer «Katholik» 1821-50* (tesis), Maguncia 1966.

73. Cf. SCHRÖRS, Braun 153-187.

74. Véase p. 527 y nota 12.

en Munich, accesibles al gran público, pero que, según el parecer de los católicos prusianos, se redactaban desde una perspectiva demasiado marcada en Alemania meridional; el «Rheinische Kirchenblatt»[75], que en 1844 fue fundado en Düsseldorf como publicación mensual y en 1848 se convirtió en semanario, para la propagación de las opiniones reinantes en el círculo del arzobispo Geissel. La prensa diaria, por el contrario, sobre todo en Renania, fue de difícil lanzamiento, tenía una difusión meramente local, y estaba además concebida en una perspectiva apologética antiprotestante[76]. Su desarrollo sólo fue completo en la segunda mitad del siglo.

En Francia se publicaron algunas revistas de valor: los ya mencionados «Annales de Philosophie chrétienne» (desde 1830) y la «Université Catholique» (desde 1836); además la «Revue européenne»[77], que muy inteligentemente reemplazó al «Correspondant» de 1831 a 1834 y, tras la desaparición de «L'Avenir», sirvió de tribuna —prescindiendo de las ideas políticas— al grupo de adeptos de Lamennais; luego el «Correspondant» mismo, que volvió a aparecer en 1843 para apoyar la campaña por la libertad de enseñanza, emprendida por Montalembert. A esto se añadían revistas de carácter más popular, como el «Journal des personnes pieuses» fundado por Ph. d'Exauvillez y Glaire. A excepción del «Correspondant», las revistas francesas estaban más orientadas hacia la problemática de las ideas que a cuestiones de política eclesiástica. Éstas se ventilaron más en la prensa cotidiana y sobre todo en el «Univers», que fue fundado en 1833 por Migne y cuyo redactor-jefe fue desde 1843 el dinámico —y hasta demasiado amigo de disputas— Louis Veuillot[78]. No debe llevar a engaño el hecho de que Francia tuviera ya en los años treinta un diario católico, e incluso varios, con clientela nacional. Se trataba únicamente de un comienzo modesto, puesto que su

---

75. Cf. R. Pesch, *Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848*, Maguncia 1966, 25-82.

76. Cf. R. Pesch, l.c., en particular 197-226, donde se halla una lista cronológica de los periódicos católicos de toda Alemania.

77. Cf. J.R. Derré, l.c., 500-528 y passim.

78. Sobre el período de los comienzos véase Ch. de Ladoue, *Mgr. Gerbet* II, París 1872, 91-118, y A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert*, París 1942, 437-456; sobre el papel de Louis Veuillot, véase E. Veuillot, *L. Veuillot*, París 1899ss, I 282-290, 313-325, II passim.

tirada global era menor que la de uno solo de los grandes periódicos liberales. Además eran poco leídos en París, centro de los movimientos y de las discusiones intelectuales y políticas [79].

También en Bélgica había en provincias una serie de periódicos católicos; en cambio, apenas si los había en la capital. Esta situación sólo se modificó en el segundo tercio del siglo. Ahora bien, ya en 1834 el seglar P. Kersten publicó en Lieja una revista de interés general, el «Journal historique et littéraire» [80]. Esta revista mensual, excelentemente redactada, tuvo también verdadero éxito, incluso más allá de las fronteras nacionales. Algo más tarde aparecieron en los Países Bajos una revista mensual, «De Katholiek» (1842) y un diario, «De Tijd» (1845), los dos de larga y fecunda carrera [81].

En Gran Bretaña, la primera revista mensual católica data del año 1813; sin embargo, sólo entre 1835 y 1840 experimentó un auge la prensa católica periódica, primero con la «Dublin Review», fundada en 1836 por Wiseman, con el apoyo de dos seglares irlandeses, D. O'Connell y M. Quin, como réplica a la «Edinburgh Review», fuertemente anticatólica, y luego con la revista mensual «The Tablet», fundada en 1840 por el convertido Fr. Lucas [82]. A estas publicaciones se añadieron también algunas otras menos importantes [83]. Luego, en 1846 se fundó para los trabajadores el *penny-magazine* «The Lamp».

Publicaciones períodicas religiosas aparecieron también muy pronto en los países mediterráneos. En Italia hay que mencionar sobre todo la acción de las *amicizie.* En España aparecieron sucesivamente después de 1830, debido sobre todo al empeño de Balmes, «La Civilización», «La Sociedad» y finalmente «El Pensamiento de la Nación» [84].

---

79. Algunos números se hallarán en «Revue des deux mondes» 25 (1844) 355-356.

80. Cf. A. VERMEERSCH, *Bijdrage tot de Geschiedenis van de Belgische Pers 1830-48,* Lovaina 1958, 36-44.

81. Cf. p. 489. Acerca de los comienzos de «De Tijd», véase ROGIER, KathHerleving 257-261.

82. Cf. J.J. DWYER, en *English Catholics,* pub. por G.A. BECK, Londres 1950, 475-476, 482-484. La participación de los convertidos del movimiento de Oxford en la prensa católica fue escasa antes de mediados del siglo, cf. J. ALTHOLZ, *The Liberal Catholic Movement in England,* Londres 1962, 7.

83. Cf. T. WALL, *Catholic Periodicals of the Past,* IER 101 (1964) 206-223, 234-244, 289-303, 375-388, 102 (1964) 17-27, 86-100.

84. Cf. CathEnc XI, 690.

Si bien la historia de la Iglesia en el siglo XIX fue en muchos terrenos una política de oportunidades desaprovechadas, sin embargo hay que reconocer que los católicos, en la mayoría de los países, advirtieron muy pronto que la prensa estaba llamada a tener gran papel en la sociedad moderna. Hay, sin embargo, que añadir que las realizaciones publicísticas, debido a falta de medios materiales e intelectuales, sobre todo en el terreno de la prensa cotidiana, fueron con frecuencia de segundo rango en comparación con la prensa librepensadora.

Sección cuarta

PÍO IX Y LA CRISIS DE 1848

XXV. LOS PRIMEROS AÑOS DEL PONTIFICADO DE PÍO IX: DEL MITO NEOGÜELFO A LA REVOLUCIÓN ROMANA

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: Sobre la revolución de 1848: además de los manuales de historia, cf. la excelente exposición de conjunto de L. SALVATORELLI, *La rivoluzione europea 1848-49,* Milán 1949. También HERMELINK II, 40-95. Sobre las vicisitudes de la Iglesia en este tiempo, cf. AUBERT 11-71, 505-510; SCHMIDLIN PG, II, 6-45; HALES 17-133.

Sobre G. Mastai antes de su elección, a las biografías mencionadas en p. 663 hay que añadir: A. SERAFINI, *Pio nono,* I, Roma 1958 (numerosas cartas y otros documentos). Cf. también G. PONTRANDOLFI, *Pio IX e Volterra,* Volterra 1928; G.L. MASETTI-ZANNINI, «Bolletino del Museo del Risorgimento di Bologna» 2 (1957) 91-148; id., RSTI 14 (1960) 283-298; L. VALENTINI, SC 87 (1959) 321-343; P. LETURIA, *El viaje a América del futuro Pío IX,* en *Xenia Piania,* Roma 1943, 367-444; G. MARGOTTI, *Pio IX ed il suo episcopato nelle diocesi di Spoleto e Imola,* Turín 1877; L. RIVERA, RStRis 19 (1932) 205-220; F. MINOCCHERI, *Pio IX ad Imola e a Roma. Memorie,* pub. por A.M. BONETTI, Nápoles 1892; *Pio IX da vescovo a pontefice. Lettere al card. Amat 1832-48,* pub. por G. MAIOLI, Módena 1949; R. FONTINI, «Archiginnasio» 57 (1962) 274-298.

Sobre el conclave de 1846: T. BUTTINI, RStRis 27 (1940) 41-68; ENGEL-JANOSI I, 4-19.

Sobre los dos primeros años del pontificado: A.-M. GHISALBERTI, *Nuove ricerche sugli inizi del pontificato di Pio IX,* Roma 1940; P. PIRRI, *L'amnistia di Pio IX,* RSTI 8 (1954) 207-232, id., *Massimo d'Azeglio e Pio IX al tempo del quaresimale della moderazione,* RSTI 3 (1949) 191-234; R. QUAZZA, *Pio IX e M. d'Azeglio nelle vicende romane del 1847,* 2 vols., Módena 1957; R. LEFÈVRE, *Le riforme di Pio IX e la libertà di stampa,* «Studi romani» 3 (1955) 667-694; JEMOLO 13-48; A. ANZILOTTI, *La funzione storica del giobertismo,* Florencia 1924; L. DE RUGGIERO, *Inghilterra e Stato pontificio nel primo triennio del pontificato di Pio IX,* ADRomana 76 (1953) 51-172; L.P. WALLACE, *Pio IX and Lord Palmerston 1846-1849: Power, Public Opinion and Diplomacy,* Durham 1959, 3-46; A. FILIPUZZI, *Pio IX e la politica austriaca in Italia dal 1815 al 1848 nella relazione di R. Weiss,* Florencia 1958; ENGEL-JANOSI I, 20-37; M. GUALDI, *I primi anni del pontificato di Pio IX, la celebre benedizione e la questione romana,* Carpi 1952; G. QUAZZA, *Sull'origine della proposta di Pio IX per la Lega doganale,* RStRis 40 (1953) 357-370; P. PIRRI, *La politica unitaria di Pio IX dalla lega doganale alla lega italica,* RSTI 2 (1948), así como los otros dos artículos del mismo autor sobre el mismo tema, ibid. 1 (1947) 38-84, 4 (1950) 399-446; J. ANELLI STEFANUTTI, *La lega italica promossa da Pio IX,* Tarcento 1951 (sobre el papel de Corbolli-Bussi); R. CESSI, *Il mito di Pio IX,* Údine 1953; F. CAROLLO, *La missione di A. Rosmini a Roma nel 1848,* Palermo 1942; A. BAVIERA, *La corrispondenza diplomatica del P. Ventura incaricato del governo siciliano a Roma,* en *Miscellanea di Carlo II,* Trapani, 1960, 7-60; R. RIVA, *La missione diplomatica di Rosmini a Roma nel 1848-49,* «Studium» 63 (1967) 13-27.

Sobre la revolución romana y sus consecuencias: A las fuentes indicadas en MOLLAT 225, 242, 249, 268 hay que añadir sobre todo A. DE LIEDEKERKE, *Rapporti delle cose di Roma 1848-1849,* pub. por A.M. GHISALBERTI, Roma 1949; *La diplomazia del Regno di Sardegna durante la prima guerra d'indipendenza,* II: *Relazioni con lo Stato pontificio,* pub. por C. BAUDI DI VESME, Turín 1951; E. BRANZÃO, *Relaçôes diplomáticas de Portugal com a Santa Sede. Um ano dramático, 1848,* Lisboa 1969; A. CAPOGRASSI, *La conferenza di Gaeta del 1849,* Roma 1941, estudio que hay que completar con A. GHISALBERTI, RStRis 40 (1953) 235-237; P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emmanuele II dal loro carteggio privato,* I, Roma 1944, 1*-49*, 1-83; E. DI CARLO, *Lettere inedite del P. Ventura a Rosmini, nov. 1848 - gen. 1849,* «Regnum Dei» 20 (1964) 5-43; M. DEGROS, *Rome et les États pontificaux sous l'occupation étrangère,* París 1950.

De entre los numerosísimos trabajos, además de las obras de C. SPELLANZON, *Storia del Risorgimento,* IV, V, VII, Milán 1938-61 y G.J. BERKELEY, *Italy in the Making 1846-48,* Cambridge 1936-40, en especial, v. sobre todo G. QUAZZA, *La questione romana del 1848-49,* Módena 1947; D. MASSÉ, *Pio IX e il gran tradimento del '48,* Alba 1948; D. DEMARCO, *Pio IX*

e la rivoluzione romana del 1848, Módena 1947 (sobre las causas económicas y sociales); C. MINNOCCI, *P. Sterbini e la rivoluzione romana*, Marcianise 1967; J. LEFLON, AHPont 1 (1963) 385-402; ENGEL-JANOSI 38-60; L. RODELLI, *La Repubblica romana del 1849*, Pisa 1955; M. CESSI DRUDI, *Contributi alla storia della Conferenza di Gaeta*, RStRis 46 (1959) 219-272; A.M. GHISALBERTI, *Roma da Mazzini a Pio IX*, Roma 1958 (la mejor visión de conjunto sobre la restauración del poder papal); L. PÁSZTOR, *La Segreteria di Stato di Pio IX durante il triennio 1848-50*, «Annali della Fondazione italiana per la storia amministrativa» 3 (1966) 308-365,

Al morir Gregorio XVI, el 1.º de junio de 1846, la situación religiosa en la Iglesia no planteaba problemas graves; en cambio, la situación política en el Estado de la Iglesia era de extrema tensión. Ante los anhelos de reforma, tanto administrativa como constitucional, y de los esfuerzos de grupos patrióticos por liberar a Italia de la tutela de Austria, el régimen encarnado por el difunto papa y por su secretario de Estado Lambruschini había descendido al punto más bajo de su prestigio. Por esta razón ocupaban el primer plano en el conclave factores políticos internos, y ello tanto más por cuanto que, en vista de la gravedad de la situación, se optó por inaugurarlo inmediatamente, sin aguardar la llegada de los cardenales extranjeros. Por parte de los intransigentes se promovió la elección de Lambruschini, ya que con él se creía garantizado el ulterior apoyo de Austria para la represión de las tendencias revolucionarias. Otros, capitaneados por el cardenal Bernetti, estimaban necesarias algunas concesiones a la opinión pública y se pronunciaban por un papa que procediera del Estado de la Iglesia, para con ello documentar la independencia de influencias extranjeras. El cardenal preferido por este segundo grupo era en primer lugar, junto con Gizzi, al que muchos tenían por demasiado progresista [1], el cardenal Mastai. En el primer escrutinio obtuvo éste 15 votos contra los 17 de Lambruschini. Entonces, los votos de aquellos que temían la elección de Lambruschini se concentraron en Mastai, de modo que éste alcanzó ya el segundo día del conclave, 16 de junio, la mayoría de los dos tercios de votos.

1. Hay que notar que el veto austríaco no iba dirigido contra él, sino contra Bernetti, de lo cual cabe concluir que Metternich estaba afectado no tanto por el problema italiano, sino más bien por el temor de la influencia francesa en Roma (ENGEL-JANOSI I, 15-16).

Giovanni Maria Mastai-Ferretti, que adoptó el nombre de Pío IX en memoria de su protector Pío VII, era relativamente joven. Nacido en Senigallia, en las Marcas, el 13 de mayo de 1792, ya al comienzo de su carrera clerical se había distinguido tanto por la piedad y el celo pastoral, como por sus capacidades administrativas. Un viaje a América del Sur (1823-25), que había emprendido como auditor del delegado apostólico, en Chile, le había facilitado una visión tanto de las dimensiones de los problemas misioneros, como también de las dificultades que podían crear a la Iglesia gobiernos liberales orientados en sentido regalista. Sin embargo, como arzobispo de Spoleto (1827-32) y luego como obispo de Imola, cerca de Bolonia, había logrado granjearse la alta estima de los círculos liberales, muy activos en aquellas regiones, por estar lleno de bondad para con sus diocesanos, independientemente de sus convicciones, tener una mente abierta y aspirar seriamente a procurar un mejoramiento del régimen anticuado y policíaco vigente en el Estado de la Iglesia y a llevar a cabo algunas reformas administrativas[2].

Ahora bien, estas reformas no debían llegar al extremo de que la población participara activamente en los negocios del Estado, ya que esto le parecía incompatible con el carácter religioso del gobierno pontificio. Por otro lado, el cardenal Mastai era también sensible a las aspiraciones patrióticas en Italia. No cabe duda de que —contrariamente a opiniones sostenidas frecuentemente— tuvo siempre por impracticable el programa neogüelfo y opinaba que el papa, en tanto que cabeza espiritual de todos los cristianos, no debía desempeñar el papel de presidente de una confederación italiana. Sin embargo, sentía hondamente el entusiasmo nacional alimentado por el movimiento romántico, y las brutalidades imputadas a las tropas austríacas hirieron profundamente su alma generosa y lo indujeron a tomar el partido de aquellos que buscaban la liberación de los italianos de la dominación extranjera.

Las primeras decisiones del nuevo papa parecieron confirmar

---

2. Había incluso trazado, en 1845, un proyecto de reforma que era característico (cf. G. SORANZO, «Aevum» 27 [1953] 22-46). Se trataba más de una reforma de los abusos que de una modificación de las estructuras, incluso administrativas y, a fortiori, políticas.

los sentimientos liberales que los círculos reaccionarios de Roma echaban en cara a este conservador con amplitud de miras: El 17 de julio promulgó un decreto generoso de amnistía; nombró secretario de Estado al cardenal Gizzi, al que se tenía sin razón por partidario de las ideas de Massimo d'Azeglio[3]; eligió como su consejero privado a Corboli-Bussi, joven prelado abierto a las nuevas ideas; otorgó su favor al elocuente discípulo de Lamennais, Ventura; recibió con complacencia a diferentes personas conocidas por su adhesión al programa de los liberales moderados; dio plenamente su consentimiento, aunque fuera de un plan general, a algunas reformas esperadas con ansiedad.

En esta atmósfera ardiente y en un tiempo en el que, poco antes de 1848, las representaciones románticas del catolicismo se asociaban a las aspiraciones de la democracia, los gestos del papa, aunque muy restringidos, despertaron el entusiasmo de las masas. Sin tener en cuenta el hecho de que la encíclica *Qui pluribus*, de 8 de noviembre de 1846[4], había reiterado la condenación de los principios fundamentales del liberalismo, se creyó, con todo, poder ver en Pío IX «un enviado de Dios para la consumación de la gran obra del siglo XIX, a saber, la alianza de la religión y la libertad» (Ozanam). Cierto que Metternich, cuya primera reacción a la actitud del papa había sido benévola, comenzó a inquietarse de que a la cabeza de la Iglesia se hallase un hombre «de corazón ardiente, pero débil para proyectar y sin verdadera capacidad de dirección». En cambio, la entera Europa liberal adoptó una actitud de conformidad, comprendidos incluso países que como, por ejemplo, Inglaterra[5], eran lo menos sospechosos de simpatías papistas.

Durante algunos meses el prestigio del papado se halló en su apogeo, tanto más, cuanto que por el mismo tiempo se perfilaba un compromiso con el imperio otomano y las negociaciones entabladas después de la visita del zar Nicolás a Gregorio XVI, el año

---

3. Sobre la verdadera personalidad de Gizzi (1787-1849), que en el fondo era conservador y antiliberal, cf. las extensas exposiciones de A. SIMON, *Documents relatifs à la nonciature de Bruxelles 1834-38*, Bruselas 1958, 51-91.

4. Texto en *Acta Pii IX*, I, 4-24. Cf. A. LATREILLE, *L'explication des textes historiques*, París 1944, 228-230.

5. También en los Estados Unidos fue entusiasta la reacción a la elección. Cf. H.R. MARRARO, CH 25 (1956) 42-44.

1845, condujeron a la firma de un acuerdo relativamente favorable con Rusia [6].

Especialmente en Italia, donde todas las manifestaciones contra el predominio de los Habsburgo o contra gobiernos reaccionarios iban acompañadas de gritos de *Viva Pío IX*, el entusiasmo había alcanzado a ojos vistas su punto culminante. El mito del papa liberal actuó como catalizador (Jacini) de los elementos heterogéneos que, antes de 1848, habían formado la opinión progresista, y todos juntos, antiguos enemigos de la Iglesia, católicos ganados para las ideas modernas, y el clero patriótico [7] se hallaron por un momento unidos en una esperanza común. Tanto mayor fue la desilusión cuando se tuvo ante los ojos la realidad de los hechos; los actos del papa no respondieron a las esperanzas que se habían cifrado en él.

El desencanto comenzó en el campo de las reformas internas. Pío IX debía tener en cuenta no sólo la oposición constantemente creciente por parte de la mayoría de los prelados de curia; él mismo, si bien se esforzaba seriamente por mejorar la situación de sus súbditos, no estaba dispuesto a rebasar los límites de lo que quizá podría denominarse paternalismo eclesiástico. Temía que si cedía a seglares una parte de su *realeza sacerdotal*, restringiría la independencia que la santa sede necesita para el desempeño de sus quehaceres espirituales. Quazza, en su obra *Pio IX e Massimo d'Azeglio nelle vicende romane del 1847*, muestra con todo detalle cómo Pío IX, incluso en la época de la más íntima colaboración con Massimo d'Azeglio, cuando parecía aprobar los atrevidos puntos de vista de Ventura, no fue más allá de un cierto despotismo ilustrado. Se mantuvo muy alejado de una postura liberal frente a los hombres y a la sociedad, y en modo alguno quería transformar el Estado de la Iglesia en un Estado moderno reorganizado conforme a los principios de 1789.

Sin embargo, bajo la presión de las circunstancias, algunos activistas que sabían a maravilla explotar su predilección por la popularidad, lograron con gran habilidad, aunque contra su propia convicción, forzarlo en esta dirección; los resultados fueron liber-

---

6. Cf. p. 776s.

7. Cf., por ejemplo, B. DE GIORGIO, *Aspetti dei moti del 1847 e del 1848 in Calabria*, Reggio 1955.

tad de prensa, libertad de reunión, formación de una *consulta* (= asamblea deliberativa) de 24 notables (octubre de 1847), introducción del elemento seglar en el gobierno (enero de 1848). Así se dejó arrancar, una tras otra, diversas concesiones, que, sin embargo, trataba inmediatamente de restringir en lo posible. Con todo, tras la caída de Luis-Felipe en Francia, tuvo al fin que decidirse a aprobar, a toda prisa, la constitución reclamada desde hacía seis meses [8].

Pero también esta medida apareció de nuevo sólo como media medida y originó más bien la excitación que el apaciguamiento de la opinión pública, que cada vez manifestaba mayor impaciencia.

Estas demoras del papa, que constantemente oscilaba entre los consejos que le venían de la derecha y de la izquierda, abrigando la idea utópica de no suscitar descontento en ninguna de las dos partes con sus decisiones, hubieron de manifestarse también y con consecuencias todavía más graves en su actitud para con el movimiento italiano. Cierto que no podemos afirmar, con muchos viejos historiadores del *risorgimento,* que Pío IX apoyó en un principio el programa liberal de una unificación italiana para volver a abandonarlo luego; pero no menos falso sería también afirmar, como ha sucedido con frecuencia entre los historiadores católicos anteriores a la *conciliazione,* que el papa no siguió nunca una política italiana claramente definida y que únicamente se limitó a algunos gestos vagos, a los que en su tiempo se habría dado un significado que en realidad no tenían.

La verdad está entre los dos extremos. A todas luces no podía Pío IX aceptar la idea mazziniana de una república italiana unitaria, ya que ésta implicaba la supresión de la soberanía pontificia; del mismo modo se negaba a aceptar el programa neogüelfo. En todo caso, después de un período de ensayos a tientas, se había adherido a las ideas de algunos moderados que perseguían la posibilidad de disminuir la influencia austríaca en Italia en el caso de una reorganización pacífica de Europa y para tal caso trata-

8. Texto del *Statuto* de 14 de marzo de 1848 en *Atti del S. Pontefice Pio IX,* v-1, Roma 1857, 222-238. Cf. L. WOLLENBERG, RStRis 22 (1935) 527-594, y A. Ara, *Lo statuto fondamentale dello Stato della Chiesa,* Milán 1966, sobre esto, G. MARTINA, RSTI 21 (1967) 131-146. Este último muestra claramente que era un empeño vano el de transformar el Estado de la Iglesia en un Estado constitucional.

ban de crear los presupuestos mediante el fortalecimiento de las relaciones entre los diferentes Estados italianos.

En este estado de cosas había procurado dar una dirección política a las negociaciones que se habían iniciado en agosto de 1847 con vistas a la conclusión de una unión aduanera con Toscana y el Piamonte, como también había acogido muy favorablemente la idea, venida de Florencia, y muy aplaudida por su principal consejero de aquel tiempo, Corboli-Bussi, de una unión de todos los príncipes italianos en una liga defensiva. Con esta solución, el Estado de la Iglesia, en el caso de una intervención militar de Austria para sofocar los levantamientos que amenazaban por todas partes, se habría visto asociado automáticamente con la resistencia nacional, sin que el papa hubiese tenido que formular por su parte una declaración de guerra. Pero las ambiciones del Piamonte, que quería reivindicar exclusivamente para sí las ventajas de la guerra de la independencia, impidieron la conclusión de tal liga. Desde entonces se vio muy pronto Pío IX desbordado por los acontecimientos.

Lo que ha sido designado como el «milagro de 1848» se basaba, en parte, en un malentendido; sin embargo, durante algunos meses existió efectivamente. Unas pocas declaraciones de Pío IX, contrarias a la actitud de repulsa de Gregorio XVI, habían bastado para crear en muchos italianos la convicción de que el nuevo papa en persona sería quien realizase el entero programa nacional, estando dispuesto, según una promesa de Gioberti, a ponerse él mismo a la cabeza de una cruzada para expulsar a los austríacos de la península y dar finalmente a ésta su unidad nacional. Estas ilusiones fueron también alimentadas por la notoria reserva que Pío IX había observado con el embajador austríaco desde el comienzo de su pontificado; ahora bien, esta reserva respondía no sólo a su simpatía por la causa italiana, sino también a su descontento por el mantenimiento de una política eclesiástica josefinista en el imperio de los Habsburgo, especialmente en Lombardía. Cuando Pío IX, el 10 de febrero de 1848, en una alocución en la que trataba de frenar el ardor combativo, imploró al mismo tiempo la bendición de Dios sobre Italia, el entusiasmo alcanzó su punto culminante. En la convicción de que el Papa estaba de su lado, en las semanas siguientes, tanto el clero, como también los fieles de las dife-

rentes regiones de Italia, dieron a los levantamientos un apoyo, sino total, por lo menos considerable[9].

Así, cuando el gobierno piamontés recurrió a las armas para apoyar a los rebeldes contra Austria, se concibió gran esperanza de que se le adhirieran también las tropas pontificias. Incluso en Roma, parte de los consejeros del papa deseaban una intervención, pues se temía que de lo contrario el descontento del pueblo tuviera fatales repercusiones en la situación del Estado y la Iglesia. No obstante, la mayoría de los teólogos y cardenales de la curia optaron por la neutralidad, como estimaban conveniente para el jefe supremo de la Iglesia.

El mismo Pío IX, por encima del cual pasaron los acontecimientos, se hallaba en un conflicto entre su sincero patriotismo italiano y la conciencia de su responsabilidad de orden absolutamente sobrenatural.

En estas circunstancias, a fin de despejar la situación, pronunció aquella célebre alocución de 29 de abril[10], cuyo borrador manuscrito descubierto por G. Martina pone directamente de manifiesto sus sentimientos contradictorios. En la primera redacción de esta alocución había el papa expresado, sí, que él no podía intervenir militarmente contra Austria, cuyos súbditos eran sus hijos espirituales exactamente igual que los italianos; sin embargo, repetidas veces se manifestaba su simpatía por las reivindicaciones italianas. En cambio, el texto publicado, corregido probablemente por el cardenal Antonelli, cargaba el principal acento sobre el primer punto, dejando el segundo en la sombra. Pío IX, en su sencillez, no se hacía cargo del alcance de estas modificaciones y cuando, algunos días después, en vista de la indignación con que reaccionó la oposición italiana, quiso explicarse diciendo que sus palabras trataban de exponer la especial posición del papa, pero que en modo

9. El clero, incluso el alto clero, prestaba fuerte ayuda en el norte, y en el centro (excepto en Roma) una ayuda importante. En el reino de Nápoles los obispos seguían, sí, en general apoyando a la monarquía de los borbones; sin embargo, aunque también el bajo clero secular y regular se hallaba dividido, con todo, estaba en gran parte ganado para la causa nacional. Abundantes datos bibliográficos se hallarán en «Rassegna storica toscana» 4 (1948) 277 nota 28. Ni siquiera los jesuitas adoptaron en todas partes esa actitud reaccionaria que en general se les suele atribuir. Cf. G. De Rosa, *I Gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del '48*, Roma 1963.

10. Texto en *Acta Pii IX*, I, 92-98. Véase J. Muller, *Die Allokution Pius' IX. vom 29. April 1848*, Basilea 1928; M. Monaco, «Studi Romani» 3 (1955) 175-194; sobre todo G. Martina, RStRis 53 (1966) 527-582, 54 (1967) 40-47.

alguno significaban desaprobación de la lucha nacional [11], era ya demasiado tarde; el ambiguo concepto de *papa liberal* había cedido el paso a otro no menos desacertado, el de *papa antinacional*.

En Roma, los progresistas trataron a toda prisa de sacar partido de la profunda decepción provocada por aquel comportamiento que se consideraba desleal, y de hacer entonces valer su influencia entre los patriotas, con perjuicio para los liberales moderados, que se habían desacreditado por la confianza que hasta entonces habían puesto en el papa.

La situación se agravó más por el descontento a que dio lugar la crisis económica que se iba extendiendo en el Estado de la Iglesia y en Europa entera y que hizo que el pueblo sencillo viniera a ser fácil presa de los agitadores. La anarquía se fue propagando más y más. Ya a fines de marzo se vio el papa forzado por manifestaciones públicas a invitar a los jesuitas —a los que generalmente se tenía por reaccionarios y proaustríacos— a abandonar sus Estados. En mayo tuvo que aceptar un ministerio de seglares, que estuvo expuesto a la constante presión de los círculos radicales. Se multiplicaron los atentados políticos. Para poder volver a dominar tal situación sumamente peligrosa, hubiera hecho falta un hombre de Estado genial. Sin embargo, Pío IX, muy sensible a las impresiones externas, vacilaba entre los consejos de reforma que le sugería, entre otros, Rosmini [12], y el temor a perder su independencia religiosa, temor que le fue infundido por el partido reaccionario de su corte; consecuencia de ello fue un creciente desaliento. El papa, finalmente, convino en la necesidad de confiar el ministerio a un hombre enérgico, el conde Pellegrino Rossi [13], que aspiraba a un gobierno constitucional según el modelo de Francia. Ahora bien, Rossi, que era impopular tanto en los partidos de derecha como de izquierda, fue asesinado el 15 de noviembre, poco después de su nombramiento.

---

11. Por lo demás, el 3 de mayo dirigió una carta al emperador austríaco. Cf. F. GENTILI, «Nuova Antologia» 256 (1914) 458-459, donde le aconsejaba que renunciara a imponer por la fuerza la soberanía austríaca a las provincias italianas y a reconocer con ello, implícitamente, la superioridad del derecho de la nacionalidad sobre el derecho divino de los reyes o sobre el carácter inviolable de los tratados. En relación con la respuesta imperial, véase F. ENGEL-JANOSI, RömHM 10 (1967) 244-248.

12. Véase sobre esto F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bolonia 1966, 283-335.

13. Cf. M. RUINI, *La vita di P. Rossi*, Milán 1962.

Entonces se precipitaron los acontecimientos: Los rebeldes sitiaron al papa en el palacio del Quirinal y exigieron la convocación de una asamblea constituyente y la declaración de guerra a Austria, mientras que en la ciudad cardenales y prelados se veían expuestos a todas clases de amenazas. En estas circunstancias Pío IX, apremiado por el cardenal Antonelli, que temía que el papa pudiese ser inducido a hacer concesiones inconsideradas, decidió abandonar Roma, disfrazado, la noche del 24 de noviembre para dirigirse al puerto napolitano de Gaeta [14] y embarcarse allí para Francia. Sin embargo, pronto se dejó disuadir por aquellos que temían que viniese a caer bajo la influencia de un país republicano, y aceptó la invitación del rey de Nápoles a refugiarse en sus Estados, donde permaneció en exilio 17 meses. El 26 de noviembre disolvió Pío IX el gobierno que había dejado en Roma y puso al cardenal Antonelli, con el título de prosecretario de Estado, a la cabeza del gobierno pontificio; éste dirigiría durante 25 años las vicisitudes políticas de la santa sede.

Antonelli [15] era un prelado frívolo, ambicioso y ávido de dinero y, no obstante su auténtica fe, hombre de mundo más que hombre de Iglesia. Era laborioso y enérgico y poseía una cierta inteligencia, aunque sin gran perspicacia. Disponía de las capacidades propias de un funcionario nada común y de hecho en la administración pontificia había realizado una rápida carrera, coronada a cada paso por el éxito. Sensible y clarividente, ducho y cautivador, discípulo aprovechado de Bernetti, pero sin opiniones basadas en principios propios, se demostró entonces ágil diplomático. Ahora bien, sus capacidades se cifraban sobre todo en buscar escapatorias, en adaptarse únicamente a las situaciones del momento y en orillar las dificultades, en lugar de plantearse un problema en función de sus causas y en buscar nuevas soluciones. No era en modo alguno reaccionario y en un principio había apoyado el movimiento de reforma iniciado por Pío IX. Sin embargo, el curso de los acontecimientos lo había llevado a la convicción de que la tenta-

---

14. Sobre la fuga a Gaeta, véase como complemento del artículo de G. MOLLAT, RHE 35 (1939) 266-282, los estudios de P. PIRRI, en *Miscellanea P. Paschini*, II, Roma 1949, 421-451 y F.L. BERRO, «Studi romani» 5 (1957) 672-686. V. también *Positio super introductione causae* I, 59-60, 69, 117-126, 336, 878-880.

15. Sobre Giacomo Antonelli (1806-76), véase *Dizionario biografico degli Italiani* III, 484-493 (bibl.). Todavía no existe un estudio definitivo.

tiva de laicización y liberalización parcial del gobierno del Estado pontificio no conduciría a ningún resultado y que la independencia del papa como cabeza de la Iglesia sólo estaba garantizada por la vuelta a la forma teocrática de dominio. Así pues, se decidió a practicar, con respecto a los círculos romanos políticamente activos, una política de recrudecimiento, poniendo todas sus esperanzas en una intervención extranjera que devolviera al papa su trono. Mientras que Rosmini aconsejaba al papa no romper los puentes con el parlamento romano, Antonelli se negó insistentemente a recibir una delegación que iba a rogar al papa que regresase a su capital, y el 4 de diciembre requirió a las potencias europeas que interviniesen con las armas para el restablecimiento del poder temporal del papa. Luego disuadió al papa de hacer un llamamiento a sus súbditos en la forma conciliante redactada por Rosmini y lo animó a efectuar la destitución del gobierno provisional, pronunciada solemnemente el 17 de diciembre.

Con ello quedó consumada definitivamente la ruptura. En vano Rosmini, que reconocía claramente los inconvenientes de una vinculación de la causa pontificia a la de Austria y de las potencias conservadoras, aconsejó al papa buscar refugio en el Piamonte como mediador, más bien que en las tropas extranjeras. Antonelli, que quería a todo trance conseguir una solución por la fuerza, logró sin dificultad sacar partido de los prejuicios de Pío IX contra el gobierno de Turín, y al cabo de algunas semanas terminó la rivalidad entre Rosmini y Antonelli con una plena victoria de éste, cuya fidelidad y habilidad había apreciado el papa durante los críticos días de noviembre.

En Roma, donde la fuga de Pío IX había dejado muy mala impresión, la intransigencia de Antonelli puso definitivamente en descrédito a los moderados y dio lugar a que se impusieran los radicales. La asamblea constituyente, elegida por 134 votos contra 123 el 21 de enero de 1849, declaró al papa privado de poder político sobre la ciudad de Roma y proclamó la república: El gobierno fue confiado a un triunvirato, bajo la dirección del genovés Mazzini. Ghisalberti ha insistido, sin embargo, en el carácter auténticamente romano de esta república, que fue, dice, obra del pueblo romano más que de agitadores de otros Estados italianos; por lo demás, el pueblo había sido, más que ganado para la ideología republi-

cana, exasperado por el «gobierno de los curas» y por los abusos de todas clases que éste había llevado consigo. De las tres fases de esta república de seis meses, sólo la segunda puede calificarse de mazziniana en sentido propio. El papel de Mazzini, sin embargo, fue de gran importancia; en efecto, fue él quien, a la manera de un profeta, hizo entonces de Roma el centro de la discusión sobre la renovación italiana, como no lo fue en el tiempo de Gregorio XVI, y que la erigió en la capital ideal del *risorgimento*.

Una acción militar conjunta de Austria, España, Nápoles y sobre todo de Francia, donde los católicos, favorecidos por la evolución de la situación en Austria, no obstante la resistencia de la corriente democrática, lograron inducir a Luis Napoleón a participar en la campaña romana [16], puso término en pocos meses al régimen republicano. Seguidamente, la conferencia de Gaeta (30 de marzo - 22 de septiembre de 1849) sentó las bases de la restauración de poder pontificio. El gobierno francés deseaba que esta restauración tuviera lugar en una atmósfera liberal. Pero Antonelli, si bien consideraba imposible volver a la anterior forma de gobierno de 1848, dio rodeos interminables a fin de impedir que se mantuviera en vigor el estatuto arrancado al papa en marzo de 1848. En esto tuvo el apoyo de los diplomáticos de las potencias conservadoras, entre los que no fue en modo alguno el más encarnizado el embajador de Austria, como se supone con frecuencia, sino que, por el contrario, se hacía perfectamente cargo del peligro de una reacción exagerada.

Así se llegó al *motu proprio* de 12 de septiembre de 1849 [17], que si bien prometió grandes libertades a nivel comunal, como también reformas en la justicia y en la administración, sin embargo, no aportó libertad política alguna. Esta disposición, que en el fondo se limitaba a ejecutar recomendaciones del memorándum de 1831, quedaba «18 años más atrás de las exigencias del momento presente» (Ghisalberti). No obstante, numerosos cardenales estimaban que hasta este régimen era demasiado progresista. Éstos hallaron apoyo en la corte napolitana cuando difirieron la aplicación de las recomendaciones del *motu proprio*, una vez que ellos habían

16. Bajo el mando del general Oudinot, y tras un primer fracaso en abril, finalmente se logró tomar a Roma el 3 de julio de 1849.

17. Texto en *Atti del S. Pont. Pio IX*, v-1, 286-290 (cf. 293-294).

ejercido la represión en una atmósfera de prejuicios apasionados, que justifica plenamente el calificativo de «reaccionaria y desacertada» dado por Corboli-Bussi a la restauración pontificia.

Con todo, desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, más digno de atención que el carácter anticuado de esta restauración política fue el cambio de actitud que en adelante pudo observarse en Pío IX. En Gaeta, que había venido a ser «la Coblenza de la reacción italiana» para el papa era predominante, contrariamente a su corte, la preocupación por un despertar religioso, que representaba la verdadera raíz de las ideas de una reacción política. Es sabido hasta qué punto puede el hombre verse marcado por ilusiones fallidas; el círculo que rodeaba a Pío IX aprovechaba la menor ocasión para evocar en su alma, fácilmente impresionable, los recuerdos de la sangrienta revolución romana y en particular del asesinato de su primer ministro Pellegrino Rossi —que había sido promotor de una amplia liberalización de las instituciones— perpetrado por elementos radicales.

Pero, fuera del plano psicológico, se endurecieron las convicciones teoréticas de Pío IX, como también los recelos que había abrigado siempre con respecto a principios cuyas peligrosas consecuencias habían salido entonces a plena luz. Desde entonces estuvo más convencido que nunca de la íntima conexión entre los principios de 1789 y la destrucción de los valores tradicionales en el terreno social, moral y religioso. Como mostró A.M. Ghisalberti a propósito de la alocución de Pío IX, de 20 de abril de 1849[18], el entero *Syllabus* se hallaba ya germinalmente en esta experiencia. La puesta en el índice de las obras en que Gioberti, Rosmini y Ventura habían expuesto su programa de reforma[19], decretada a petición del papa el 30 de mayo de 1849, marcaba el comienzo de esta nueva orientación. «La Civiltà Cattolica», cuya fundación por un grupo de jesuitas bajo la dirección de C.M. Curci[20] había sido muy apoyada por el papa, había de ser para él un ór-

---

18. Texto en *Acta Pii IX*, I, 167-194. Véase también A. GAMBARO, *Ferrante Aporti nel 1.º centenario della morte*, Brescia 1962, 235-250.

19. Cf. F. RENSCH, *Der Index der verbotenen Bücher* II, Bonn 1885, 1132-41, y G. MARTINA, *La censura romana del 1848 alle opere di Rosmini*, «Rivista rosminiana» 62 (1968) 384-409, 63 (1969) 24-49.

20. Sobre los comienzos de «La Civiltà Cattolica», véase CivCatt 1949, II, 5-40; P. PIRRI, *Il P. Roothaan*, Roma 1930, 463ss; A. DIOSCORIDI, RStRis 42 (1955) 258-266.

gano de doctrina y un poderoso instrumento de propaganda con efectos más allá de las fronteras de Italia.

XXVI. REPERCUSIÓN DE LOS SUCESOS DE 1848 EN FRANCIA

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: Además del «Moniteur universel» (para los debates parlamentarios) y del «Univers», «Ami de la Religion» y «Ère nouvelle», cf. sobre todo las memorias de A. DE FALLOUX, París 1888, y A. DE MELUN II, París 1891, así como los apuntes y cartas de Montalembert, pub. por A. TRANNOY, RH 192 (1941) 253-289.

BIBLIOGRAFÍA: Además de las biografías de Montalembert, Veuillot, Dupanloup, Lacordaire, Maret, Melun, Sibour, Parisis, Clausel (bibliografía general), v. sobre todo J. LEFLON, *L'Église de France et la révolution de 1848,* París 1948; AUBERT, *Pie IX* 40-57, 508-509; GURIAN 185-210; DUROSELLE 291-490; H. CABANE, *Historie du clergé de France pendant la Revólution de 1848,* París 1908; R. LIMOUZIN-LAMOTHE - J. LEFLON, *Mgr. D.-A. Affre,* París 1971, 301-361; F. ISAMBERT, ArchSR 6 (1958) 7-35; M. VINCIENNE, *Notes sur la situation religieuse de la France en 1848,* ibid. 104-118; R. RANCOEUR, *Bibliographie des Traveaux publiés sur le centenaire de 1848,* París 1949.

Sobre los concilios provinciales, cuyos decretos están publicados en CollLac IV, v. G. DARBOY, «Le Correspondant» 27 (1851) 193-218; E. SEVRIN, *Mgr. Clausel,* II, 539-556.

Sobre la ley Falloux: H. MICHEL, *La Loi Falloux,* París 1906; F. PONTEIL, *Histoire de l'enseignement,* París 1966, 227-245; A. PROST, l.c. (bibliografía general), 173-177. Sobre la preparación: *La commission extraparlamentaire de 1849. Texte intégral inédit des procès-verbaux,* pub. por G. CHENESSEAU, París 1937.

Los católicos franceses quedaron en un principio consternados por la noticia de la abolición de la monarquía, que en muchos evocó los sombríos recuerdos del tiempo del terror; luego, sin embargo, pudieron observar con satisfacción que el nuevo gobierno no mostraba la menor hostilidad y que los revolucionarios adoptaban incluso una actitud marcadamente respetuosa frente

a la Iglesia. Cierto que sería demasiado cómodo establecer un contraste entre las ofensas que en 1830 se habían infligido a los sacerdotes en sotana, o la destrucción de la sede arzobispal de París, y el llamamiento de 1848, que invitaba al clero a bendecir los «árboles de la libertad», puesto que el idilio, por lo demás breve, entre la Iglesia y la república se limitó sobre todo a París; no obstante, es exacto que desde 1830 se había producido un cambio de mentalidad y que muchos de los *cuarenta y ochistas* estaban, como herederos del romanticismo, marcados por un sentimentalismo cristiano y sobre todo afectados por el mensaje evangélico del amor fraterno y de la igualdad entre los hombres. Estaban además impresionados por la actitud liberal que había mostrado Pío IX al comienzo de su pontificado, así como por el hecho de que el clero, menos implicado ahora en la política que bajo la restauración, y tratado a veces con frialdad por las autoridades, en los últimos 15 años se había acercado más al pueblo.

Así el clero y los fieles, tras un primer momento de inquietud, tranquilizados por la idea de que la religión florecía también en las repúblicas americanas, acogieron con simpatía al nuevo régimen. Numerosos clérigos, que se sentían un poco como sucesores de los párrocos de 1789, se hicieron presentar como candidatos para la asamblea constituyente, que por lo demás confirmaba también sus primeras esperanzas: De hecho, la revolución, con la introducción del sufragio universal en un país en el que muchos campesinos estaban todavía bajo el influjo del clero, aseguró a la Iglesia una influencia política mucho más eficaz que el sistema anterior de elección por clases.

Ahora bien, la revolución de 1848 planteó a los católicos franceses un problema mucho más grave que el de la mera aceptación de la república: era su carácter socialista el que causaba inquietud en la gran masa de los católicos, sobre todo en las zonas rurales, en la pequeña burguesía y entre los terratenientes. Aparte de esto, había también algunos pequeños círculos que bajo la monarquía de julio se habían hecho sensibles a los problemas del mundo de los trabajadores[1]. Éstos eran de antemano propicios a las tendencias sociales de la joven república. Algunos clérigos

---

1. Cf. p. 969s.

y seglares, entre ellos Ozanam y Lacordaire, estaban incluso dispuestos a apoyarlas y fundaron con la aprobación del arzobispo de París, Affre, el periódico «L'Ère nouvelle», destinado a defender no sólo los principios de 1789 y el ideal republicano, sino también diversas reformas sociales que en aquel tiempo todavía parecían demasiado audaces.

Este programa, que halló también eco en algunos periódicos católicos de provincias, tuvo en un principio cierto éxito, sobre todo entre los sacerdotes jóvenes. En cambio, la gran mayoría de los católicos se preocupaba en primer lugar por el mantenimiento del orden y de la intangibilidad del «dogma sagrado de la propiedad». Su inquietud, provocada por las medidas financieras que amortiguarían los primeros resultados sociales, se convirtió en pánico tras los desórdenes de junio, originados por el cierre de las empresas estatales. Por más de 20 años estuvo la Iglesia de Francia convencida de que la religión y la moral estaban amenazadas juntamente con el orden social tradicional. Confirmada todavía más en esta convicción por el curso de los acontecimientos en Roma, se veía relegada, con algunas pocas excepciones, a una posición conservadora, y por razón de su *miedo rojo* estaba dispuesta a todos los compromisos. Mientras que los obispos estigmatizaban la democracia como la herejía del siglo XIX, y Louis Veuillot se aprestaba a atacar sin distinciones al socialismo, al que se imputaban con predilección las tendencias arreligiosas o antifamiliares de algunos de sus jefes, Montalembert asumió la dirección del movimiento de reacción contra los radicales, en cuyas tendencias veía él un peligro para el verdadero concepto de libertad.

Este rápido proceso fue favorecido por la burguesía orleanista, a la que era sumamente grato formar como un partido con la Iglesia para defender la propiedad mediante un «clericalismo sin Dios» (Guillemin). Cierto que Montalembert y Falloux[2], que formaban con Thiers y Molé el «gran partido del orden», se esforzaban por proteger los intereses de la religión y de hecho lograron notables ventajas para la Iglesia; sin embargo, si bien su cálculo era inteligente en el plano parlamentario, con todo, no

2. Sobre Alfred de Falloux (1811-1886), que desempeñó un papel importante en este período, véase DHGE XVI, 1499-1513.

tomaron suficientemente en consideración el peligro de aquel «pacto entre la religión y los intereses capitalistas» (Trannoy). Por otro lado, los católicos franceses dieron su vigoroso apoyo a las medidas cada vez más antidemocráticas con que la asamblea nacional, en el transcurso de los años 1849 y 1850, puso empeño en repeler el influjo de los elementos de izquierda.

A causa de ello aparecieron desde entonces no sólo como antisocialistas, sino también como antirrepublicanos, y su actitud para con Luis-Napoleón Bonaparte no podía menos de reforzar esta impresión. Los católicos, en diciembre de 1848, le dieron sin duda alguna, la preferencia como presidente frente a Cavaignac porque había prometido la libertad de la enseñanza media y el apoyo de Francia con vistas a la restauración del poder temporal del papa. Pero en la misma medida en que se desenmascaró como dictador, se hizo perceptible una creciente adhesión por parte del clero, entre el que el movimiento tradicionalista había reforzado todavía las simpatías para con las formas autoritarias del poder.

La actitud de los católicos con respecto al golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 era fácil de prever. Con algunas excepciones —como Lacordaire, Ozanam y el pequeño grupo de los demócratas cristianos, pero también Dupanloup— se adhirieron tras breves vacilaciones a la opinión de Veuillot: «Sólo hay ya opción entre Bonaparte como emperador y la república socialista». Montalembert, que no tardó en anunciar, con su acostumbrado apasionamiento, «la gran retractación de los católicos franceses», aconsejó entonces votar *sí* en el plebiscito, «a fin de defender nuestras iglesias, casas y mujeres contra aquellos cuyas apetencias no respetan nada». El legitimista Clausel de Montals no fue el único obispo a considerar el golpe de Estado —que había expulsado el fantasma de una república roja— como «el mayor milagro de la bondad divina, del que se hablará en la historia». Pero los tedeum que entonó el clero con toda publicidad a causa del golpe de Estado, provocaron las iras de los jefes republicanos, que infatigablemente colmaron de improperios a la «alianza entre el sable y el hisopo» y poco a poco lograron inculcar también a sus adeptos aquel violento anticlericalismo.

Por el momento, sin embargo, aquellos cuatro años de la II re-

pública habían arrojado para la Iglesia de Francia un balance francamente positivo. La táctica recomendada por Montalembert bajo la monarquía de julio había dado sus frutos. Los católicos, que tenían una fuerte representación en el parlamento y cuyo apoyo era necesario contra la izquierda, pudieron lograr diversas decisiones ventajosas a nivel tanto institucional como también administrativo. Cierto que no lograron, como se había esperado en un principio, la abolición de los llamados *artículos orgánicos*, que obstaculizaban la libertad de la Iglesia[3], pero la nueva ley fundamental del Estado había reglamentado de la mejor manera varios puntos de importancia para los intereses católicos.

Las congregaciones religiosas, favorecidas por una legislación más magnánima, se desarrollaron rápidamente[4]. Las relaciones con las autoridades eran naturales, con frecuencia incluso cordiales, y se intensificó sobre todo la reconstrucción de las iglesias parroquiales. Se fundaron tres nuevas diócesis para las Antillas y la isla de Reunión. Falloux, aconsejado por Dupanloup, nombró excelentes obispos, y éstos, vigilados muy de cerca por el nuncio, se acostumbraron poco a poco a arreglar los asuntos eclesiásticos directamente con Roma y sin intervención del gobierno, que les dejaba más libertad que bajo la monarquía. Tras breves vacilaciones cedió incluso a la insistencia de Sibour y dio su visto bueno a la celebración de concilios provinciales, que no se habían vuelto a reunir desde 1727. Estos concilios zanjaron numerosos problemas de administración eclesiástica, pendientes desde hacía medio siglo. Fueron además una confirmación de que el clero reconocía que amplios sectores de la población se habían apartado de la Iglesia y que era necesario aplicar nuevos métodos de apostolado.

---

3. Denis A. Affre, arzobispo de París, apoyado por algunos obispos, había planeado una reforma incluso todavía más radical, que renunciaría a las ventajas del concordato a fin de garantizar a la Iglesia su independencia frente a la administración. Además, la elección de los obispos por los obispos de su provincia eclesiástica vendría a reemplazar el nombramiento de los obispos por el gobierno. Un breve del papa, inspirado por el nuncio, dio al traste con este proyecto. Sobre los infructuosos empeños del *Comité des Cultes*, véase P. Pradié, *La question religiuse en 1682, 1790, 1802 et 1848*, París 1849, y E. Ponteil, *Les institutions de la France de 1814 à 1870*, París 1966, 328-330; sobre la iniciativa de Affre, véase J. Leflon, «Revue des travaux de l'Académie des sciences morales» 121 (1968) I, 221-228.

4. Se contaron 207 autorizaciones en el espacio de tres años, contra 384 en los 18 años de la monarquía de julio, y el número total de los religiosos se elevó de 28 000 en 1848 a 37 357 en 1851.

Sin embargo, la ventaja principal que consiguió la Iglesia durante la II república se relaciona con la esfera de la enseñanza. El temor al peligro socialista y a los maestros, muchos de los cuales parecían haber sido ganados para el socialismo, condujo a la Iglesia a ciudadanos que durante tanto tiempo la habían combatido, y Thiers estaba dispuesto a dejar la entera educación elemental en manos del clero, cuyas exigencias no eran muy elevadas. En cambio, tocante a la enseñanza media, destinada a los hijos de la burguesía, había todavía numerosos defensores del monopolio del Estado, quienes, en cualquier caso, querían imponer una serie de condiciones, con las que quedaría gravemente restringida la libertad prometida en el artículo 9 de la constitución. Durante cuatro meses se discutió en la comisión extraparlamentaria creada por el ministro de instrucción pública, Falloux, pero finalmente la habilidad de Dupanloup logró arrancar notables concesiones a Thiers y a Cousin.

No obstante la oposición de los profesores de universidad y de las izquierdas, el 15 de marzo de 1850 fue aprobado por la cámara, sin grandes modificaciones, el proyecto elaborado por la comisión. La ley Falloux[5], que dejó fijada por treinta años la constitución fundamental de la escuela sobre la base de un dualismo escolar, consiguió una reforma global de la enseñanza oficial y privada, a partir de dos principios: la libertad de la enseñanza privada, que acarreó algunas condiciones muy beneficiosas para las escuelas de la Iglesia, y el influjo de la Iglesia en la enseñanza del Estado.

La ley Falloux fomentó la multiplicación de escuelas e institutos católicos, con lo cual no pudo menos de ahondar el foso que en el plano ideológico separaba a los antiguos alumnos de los colegios eclesiásticos de los institutos del Estado, a los antiguos alumnos de las escuelas de los hermanos de los de las escuelas de seglares. Esta ley, al constituir a la Iglesia más que nunca en rival del Estado en el terreno de la enseñanza, contribuyó a que se formara un vasto movimiento anticlerical que medio siglo después condujo a medidas cada vez más drásticas contra las congregaciones religiosas, con las que se esperaba herir de

5. Texto en H. MICHEL, l.c., 484ss. Falloux no era ya ministro en aquel momento, pero su nombre sigue vinculado a la ley, cuyo verdadero creador fue él.

muerte a la enseñanza católica. Sin embargo, por el momento significaba esta ley un gran triunfo para la Iglesia, después de cuarenta años de monopolio universitario.

Pero fue también una victoria del liberalismo católico. La táctica recomendada por Montalembert había hecho posible el éxito. Por otro lado, la aceptación de esta ley de compromiso significaba para la Iglesia la renuncia oficial a sus reivindicaciones del monopolio de la enseñanza que poseía en el *ancien régime* y con el que todavía seguían soñando algunos. Una parte del clero, mediante el apoyo de periodistas intransigentes, con Louis Veuillot a la cabeza, consideró este «Edicto de Nantes del siglo XIX» (Lacordaire) como una capitulación inadmisible, que en un punto esencial marcaba el fin del sistema de la religión de Estado. Las discusiones se hicieron pronto tan violentas, que el papa, alarmado por Montalembert y Dupanloup, hubo de impulsar al episcopado a la aceptación de la ley. Pero ahora venía a ser ya definitiva la escisión del bloque católico, cuyos indicios se habían hecho ya visibles al final de la monarquía de julio, y el incidente más insignificante vendría a ahondarla todavía más. Esto se hizo patente, entre otros casos, en la discusión de las ideas de Gaume sobre el modo de tratar a los clásicos paganos en los colegios católicos[6]: de lo que en un principio era una pequeñez, luego, con la intervención del periódico «L'Univers», surgió una disputa entre el periodismo seglar y los obispos, y se recrudeció el contraste entre los galicanos y los ultramontanos que había vuelto a resucitar.

---

6. Véase DThC XV, 2807-08.

XXVII. Repercusión de los sucesos de 1848 en los territorios de la Confederación Germánica y en los Países Bajos

Los territorios de la confederación germánica

Por Rudolf Lill

Profesor de universidad en Colonia y Roma

FUENTES: *Verhandlungen der esten Versammlung des kath. Vereins Deutschlands...*, Maguncia 1848; ColLac v, 941-1126 (conferencias episcopales de Würzburgo); L. Bergsträsser, *Dokumente des politischen Katholizismus*, i, Munich 1921; Huber, *Dokumente* i (v. antes del cap. vii). Selección: E. Heinen, *Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland*, i, Paderborn 1969.

BIBLIOGRAFÍA: General: Brück, *Geschichte* (v. antes del cap. vii) iii[2], refund. por J.B. Kissling, Münster 1905; Schmidlin PG, ii, 135s, 162ss; Aubert, *Pie IX* (Fliche-Martin 21), 57-63; Huber, *Verfassungsgeschichte* (v. antes del cap. vii), ii, Stuttgart 1960, 685ss, 703ss, 778ss, iii (ibidem 1963) 105ss, 114-120, 155; Bihlmeyer-Tüchle, iii[17], 329, 333, 335s, 337; Buchheim, *Ultramontanismus und Demokratie* (v. antes del cap. xiii), 55-72; H. Jedin, *Freiheit und Aufstieg des deutschen Katholizismus 1848-70*, en H. Jedin, *Ausgew. Aufsätze und Vorträge*, ii, Friburgo 1966, 469-484. Sobre Austria, además de las obras de Maass (vol. v), Tomek (iii, 686-713) y Weinzierl-Fischer (26-59), citadas antes del cap. vii, así como las de Engel-Janosi (cap. 3 y 4) y Hussarek.

BIOGRAFÍAS: Andlaw: cap. xx, nota 36; Binterim: antes del cap. xiii; Buss: cap. xx, nota 37; Diepenbrock: ibid. nota 23; Döllinger: antes del cap. xiii; Geissel: cap. xx, nota 19; Radowitz: antes del cap xiii; Rauscher: antes del cap. xx. F. Vigener, *Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jh.*, Munich 1924; L. Lenhart, *Bischof Ketteler*, 3 vols., Maguncia 1966-68; H. Brück, *Adam Franz Lennig*, Maguncia 1870; L.v. Pastor, *August Rechensperger*, 2 vols., Friburgo 1899; F. Schmidt, *Peter Reichensperger*, M.-Gladbach 1913; C. Wolfsgruber, *Friedrich Kard. zu Schwarzenberg*, 3 vols., Viena-Leipzig 1906-17.

Movimiento de asociaciones, jornadas católicas: J.B. Kissling, *Gech. der deutschen Katholikentage*, i, Münster 1920; L. Lenhart (dir.), *Idee, Gestalt und Gestalter des l. dt. Katholikentages in Mainz 1848*, Maguncia 1948; K. Buchheim, LThK[2] vi, 69-72.

Catolicismo político: BERGSTRÄSSER, *Studien* (v. antes del cap. XX); F. SCHNABEL, *Der Zusammenschluss des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848,* Heidelberg 1910; BACHEM, *Zentrumspartei* (v. antes del cap. XIII), II, Colonia 1927, reimpr. Aalen 1967, 1-95; K. REPGEN, *Märzbewegung und Maiwahlen des Revolutionsjahres 1848 im Rheinland,* Bonn 1955; id., *Klerus und Politik 1848,* en *Festschr. für F. Steinbach,* Bonn 1960; id., LThK[2] IV, 259ss.

Conferencias episcopales: F.H. VERING, AkathKR 21, 22 (1869); H. STORZ, *Staat und kath. Kirche in Deutschland im Lichte des Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848,* Bonn 1934; BECHER, *Primas* (v. antes del cap. VII), 224-271; P. LEISCHING, *Die Bischofskonferenz. Studien zur ihrer Rechtsgeschichte mit bes. Berücksichtigung ihrer Entwicklung in Österreich,* Viena-Munich 1963, 76-149; R. LILL, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen,* Friburgo 1964, 14-56; HUBER, *Kirche und deutsche Einheit* (v. antes del cap. VII), 33-48.

Bajo la impresión de los acontecimientos de febrero en París, el movimiento liberal de Alemania, todavía en marzo de 1848, pudo en la mayoría de los Estados confederados tomar en su mano al gobierno o alcanzar amplia corresponsabilidad en el mismo. En mayo, tras elecciones generales, se reunió en la iglesia de san Pablo en Francfort la asamblea nacional, a la que se planteaba el doble quehacer de crear un Estado unitario y a la vez una constitución liberal. La asamblea logró, sí, llevar a término la obra de la constitución, pero en el momento de su aprobación (28 de marzo de 1849) le faltó con mucho la fuerza de imponerse frente a los Estados particulares nuevamente fortalecidos. En los mayores Estados federados ya los gobiernos habían podido aprobar constituciones (en Prusia el 5 de diciembre de 1848, en Austria el 4 de marzo de 1849) que, si bien realizaban tal o cual postulado liberal, iniciaron la fase contrarrevolucionaria.

La mayor parte de los católicos alemanes asintieron al cambio producido en marzo de 1848. Atados a la tradición del imperio, deseaban la unidad nacional: se felicitaron por la caída del régimen de Estado-policía, que había oprimido a la Iglesia. En el marco del movimiento de marzo pudieron sostenerse legítima y eficazmente las viejas reivindicaciones eclesiásticas de libertad, y así los dirigentes católicos se aprovecharon sin dilación de los principios de libertad de prensa, de asociación y de reunión, que acababan de triunfar. Desde entonces persiguieron dos

grandes fines: La Iglesia en Alemania tenía que llegar a una efectiva unidad de acción y por medio de ella a una autonomía duradera con respecto a los gobiernos; en el Estado nacional esperado la parte católica de la población tenía que recobrar el influjo correspondiente a su fuerza, perdido desde la secularización. La actividad católica se desarrolló en tres nuevos planos, en el movimiento de asociaciones, en los parlamentos y en la acción conjunta del episcopado; una vez más fueron en cabeza los seglares y el bajo clero.

El grupo de Maguncia emprendió las primeras iniciativas orientadoras. Ya en marzo fundó el canónigo Lenning[1] juntamente con Riffel, párroco Moufang y el coadjutor Heinrich[2] el *Piusverein für religiöse Freiheit* (= Asociación de san Pío para la libertad religiosa), cuyo programa propagaron el «Katholik» y el «Mainzer Journal», fundado también en la primavera de 1848, cuyo redactor era Franz Sausen[3]. Se sucedieron otras numerosas asociaciones, primero en Renania, en Westfalia y en Baden, donde asumieron la dirección Andlaw y Buss, luego también en Baviera, en el Tirol y en el este (Breslau, Danzig). En septiembre existían ya siete asociaciones centrales y centenares de grupos subalternos, muchos de ellos bajo la dirección de seglares. Las asociaciones exigían, además de la libertad de la Iglesia, medidas sociales; algunas, sobre todo en el Rin, asumieron además intereses centrales del liberalismo político[4]. Los principales diarios católicos, fundados en 1848 según el modelo de Maguncia, fueron el «Deutsche Volsblatt» (Stuttgart) y la «Rheinische Volkshalle» (Colonia), con la divisa: «Libertad en todo y para todos».

Las asociaciones, así como los comités electorales católicos, trabajaron con el activo apoyo del clero, por los candidatos católicos en las elecciones para la asamblea nacional. Cuando en

1. Adam Franz Lenning (1803-66), en 1845 canónigo en Maguncia, aun después de 1848 uno de los más influyentes dirigentes del movimiento de asociaciones católicas; participó decisivamente en la elevación de Ketteler al obispado de Maguncia (cf. cap. XXIX, p. 706, nota 26), desde 1852 su vicario general. Cf., además de la biografía por BRÜCK, también G. LENHART, StL[5] III, 924ss; L. LENHART, LThK[2] VI, 944.

2. Kaspar Riffel (1807-56), profesor de teología moral en Giessen, en 1842 jubilado forzoso, en 1851 profesor en el nuevo seminario de Maguncia. Sobre Heinrich y Moufang, cf. cap. XXIX, p. 706, nota 27.

3. H J. WIESEOTTE, *F. J. Sausen und die Gründung des Mainzer Journals*, AMrhKG 5 (1953) 267-298.

4. Cf. el programa del comité electoral de Colonia: HEINEN I, 115-119.

verano se trataron en Francfort las cuestiones de la Iglesia, organizaron las asociaciones una avalancha de peticiones que dio la mayor publicidad a las exigencias católicas.

En Prusia se puso al frente del movimiento el arzobispo Geissel[5]. En deliberaciones con sus sufragáneos (mayo de 1848) hizo suya la idea, expresada ya por Lenning, de un sínodo general de todos los obispos alemanes, que en adelante persiguió consecuentemente. Trazó un programa de política eclesiástica que frenó los deseos de separación de la Iglesia y del Estado formulados por católicos liberales e insistió firmemente en la unión, hasta donde pareciera provechosa para la Iglesia. Exigía la autonomía, pero al mismo tiempo el mantenimiento de la protección estatal y de los privilegios jurídicos de la Iglesia, y alcanzó gran influjo en el curso ulterior de los acontecimientos en Alemania.

Los católicos activos entre los diputados de Francfort trabajaron por la realización de este programa. Pertenecían a diferentes corrientes políticas, por lo cual no podían formar todavía una fracción con objetivos políticos comunes, sino únicamente una floja comunidad de trabajo, el *club católico.* Sus miembros dirigentes eran los obispos de Diepenbrock, Geritz (de Ermland), Müller (de Münster) y Sedlag (de Kulm), los sacerdotes Döllinger, Ketteler y Beda Weber, los seglares Buss, M. v. Gagern, Lasaulx, Linde, Müller (de Wurzburgo), Osterrath, Phillips, Radowitz y August Reichensperger.

Geissel, que con gran habilidad trabajó por la coordinación de las fuerzas, era miembro de la asamblea nacional prusiana, a cuyos diputados católicos, entre ellos Peter Reichensperger y los profesores de Bonn, Walter[6] y Bauerband, logró reunir en torno a sí. Al mismo tiempo emprendió el arzobispo el camino de las negociaciones directas con el gobierno. Dado que los trabajos parlamentarios en Berlín sólo avanzaban lentamente, y en la izquierda actuaban fuertes elementos antieclesiásticos, este camino era realista y al mismo tiempo programático. La mayoría de los dirigentes eclesiásticos querían mayor libertad, pero se atenían firmemente a la alianza del trono y el altar, sin que se pensara en alternativas. Geissel no había visto con buenos ojos la marcha conjunta de católicos

5. Cf. cap. XX, p. 530 nota 20.
6. Cf. cap. XIII, p. 372.

renanos con el liberalismo político; él, y todavía más Diepenbrock [7], intervinieron en favor de la autoridad de la corona, que se hallaba en peligro. En este punto era Geissel el político más duro; por los servicios que ofrecía al Estado formulaba él a cambio sus propias reivindicaciones.

También en Francfort eran objeto de ruda batalla las cuestiones eclesiásticas, pero en septiembre se halló un compromiso que satisfacía las exigencias eclesiásticas fundamentales [8]. En la sección relativa a los derechos básicos se garantizó a todos los alemanes la libertad de creencia y de conciencia, y a todos los grupos la práctica pública de su religión; los derechos civiles no debían estar condicionados ni restringidos por la confesión religiosa. El mayor éxito de las Iglesias consistió en que les fuera garantizada la organización y gestión autónoma de sus asuntos, desde luego dentro del marco de la legislación general. Se había logrado la autonomía y a la vez se había evitado la separación del Estado. Con la libertad de las Iglesias se asoció su igualdad: ya no debían ser privilegiadas por el Estado confesiones particulares. La mayoría parlamentaria insistió también en reivindicaciones centrales de su concepción del Estado y de la sociedad, frente a las cuales las Iglesias sólo podían echar mano de una defensiva sin recursos. Se introdujo el matrimonio civil; la escuela pública en general se subordinó al Estado, con excepción de la instrucción religiosa; en todo caso se dejó libertad para crear escuelas privadas.

Como otras partes de la constitución alemana, también tuvo gran importancia, a pesar del fracaso de la asamblea nacional, el compromiso de política eclesiástica, que también influyó en gran manera en la constitución de Weimar. El compromiso pudo tener también efectos directos, y no en último término gracias a las negociaciones de Geissel en Berlín. Las concesiones de Francfort a las iglesias hallaron acogida en la constitución aprobada de Prusia, que además renunciaba al *placet*, como también al derecho de intervención del Estado en la provisión de cargos eclesiásticos, y facilitaba a las órdenes el establecimiento de residencias [9]. La

---

7. Cf. cap. XX, p. 531s y nota 24.

8. Constitución alemana, sección VI, art. V, 144-151, art. VI, 152-154. Textos: HUBER, *Dokumente* I, 319s.

9. Constitución prusiana II, art. 11-21. Texto: HUBER, *Dokumente* I, 386s.

constitución revisada (31 de enero de 1850) confirmó estos derechos [10]. Además, bajo el signo de la reacción conservadora dispuso que todas las instituciones del Estado relacionadas con la religión tuvieran como base la religión cristiana, que en la opinión general estaba encarnada en las dos confesiones principales; la introducción del matrimonio civil se dejó para una ley ulterior (emanada sólo durante el *Kulturkampf);* para las escuelas públicas elementales se decidió tomar en consideración las respectivas situaciones confesionales. El proceso de buena armonía con la Iglesia, que se había iniciado con la solución del conflicto de Colonia, alcanzó con ello su punto culminante. Con razón los artículos de la constitución prusiana relativos a la Iglesia se consideraron desde entonces como la carta magna de la libertad eclesiástica [11].

Ya en la fiesta de la construcción de la catedral de Colonia (agosto de 1848), manifestación a la vez eclesiástica y nacional, había gozado de aprobación general la propuesta de Lennig de celebrar una asamblea general de los representantes de las asociaciones católicas. A principios de octubre tuvo lugar en Maguncia esta primera jornada de los católicos; su estructura estuvo caracterizada por el hecho de celebrarse bajo la presidencia del seglar Buss, mientras que el obispo de Maguncia, Kaiser, no participó en las deliberaciones propiamente dichas. De Francfort acudieron 23 diputados, Döllinger pronunció un discurso programático. Reclamó para la Iglesia mayor libertad de la otorgada por la asamblea nacional. A este objeto abogó por una organización unitaria de la Iglesia alemana, basada en motivos tanto nacionales como históricos, que no debía cercenar el primado pontificio, pero sí poseer también su propio peso en la Iglesia universal. Al aplauso de la mayoría se mezclaron serios reparos de los ultramontanos, que no lograban ya conciliar tal consistencia propia con su concepción centralista.

---

10. Constitución prusiana revisada II, art. 12-24. Texto: HUBER, *Dokumente* I, 402s. Los párrafos más importantes eran los siguientes, constantemente aducidos en ulteriores discusiones y presentados como modelo a otros gobiernos: 15 (autonomía), 16 (libre comunicación con Roma) y 18 (renuncia al derecho de nombramiento por el Estado.

11. Cf. cap. XXIX, p. 697ss. Sobre las solicitudes de diputados católicos tocante a su incorporación en las constituciones de la confederación alemana del norte (1867) y del imperio alemán (1871), que por razón de la inherente restricción de la competencia de la Iglesia de los diferentes Estados, no estaban exentos de problemas, cf. el capítulo sobre el Kulturkampf en el tomo VIII.

Un asentimiento sin restricciones se granjeó Ketteler, que encaró a la asamblea frente a los deberes sociales de la Iglesia.

La jornada maguntina de los católicos tuvo para el catolicismo alemán una persistente fuerza de integración. Los resultados concretos más importantes fueron la fundación de una organización global, la Asociación católica de Alemania, y las resoluciones de política eclesiástica, que tampoco se dirigían contra los tronos, sino únicamente contra el sistema de Iglesia de Estado y exijían, además de la libertad de confesión, normas fundadas en el derecho público. La asociación católica debía ser dirigida — sin duda según el modelo de la *Catholic Organisation* irlandesa de O'Connell — por seglares y perseguir también fines nacionales. La creciente hostilidad de muchos liberales contra la Iglesia, el fracaso de la asamblea nacional y la subsiguiente incubación de un radicalismo revolucionario provocaron, sin embargo, inseguridad también con respecto a los fines políticos. En las dos jornadas católicas que tuvieron lugar el año 1849 en Breslau y Ratisbona se decidió una neutralidad política y una concentración de las fuerzas en asuntos eclesiásticos. La asamblea de Ratisbona calificó inconsideradamente a la libertad de la Iglesia de presupuesto para una mayor unidad nacional, echando en cara a la asamblea de la *Paulskirche* no haber tomado suficientemente en cuenta esta verdad histórica.

El arzobispo Geissel había logrado en 1848 ganar a la mayoría de sus colegas para el plan totalmente insólito de una conferencia general, para la que obtuvo también la colaboración de destacados teólogos, entre ellos a Döllinger, como también la de algunos seglares como asesores. Utilizando sus votos trazó un programa povisional que exigía no sólo la libertad de la Iglesia, sino también reformas en la constitución. El arzobispo, siguiendo a Döllinger, se pronunció por una unidad estructural del episcopado alemán, que debía ir dirigida únicamente contra la tutela estatal, pero en modo alguno contra Roma. Geissel hizo pensar también en mayores derechos para el bajo clero así como para los seglares, y también en una mayor utilización del alemán en la liturgia.

La primera conferencia episcopal alemana se reunió del 22 de octubre al 16 de noviembre en Würzburgo bajo la presidencia de Geissel y se atuvo fundamentalmente al programa preparado por él. De los obispos austríacos participó el cardenal Schwarzenberg

(de Salzburgo)[12]. En un voluminoso memorial, dirigido a todos los gobiernos alemanes, la conferencia formuló sus reivindicaciones en política eclesiástica, con lo cual el episcopado entero se puso al frente del movimiento a favor de la libertad eclesiástica. El memorial contenía un consecuente programa maximalista de emancipación de la Iglesia con respecto al Estado y con ello marcó la línea para ulteriores enfrentamientos que habían de sostenerse todavía en Alemania meridional y sudoccidental. Tras animadas discusiones, la mayoría de los obispos abogó por una unión de las Iglesias nacionales bajo un primado, como también por numerosas reformas en la organización eclesiástica y en la liturgia. Se solicitó del papa su consentimiento para convocar un concilio nacional formal, que promulgaría las correspondientes decisiones.

La respuesta pontificia se hizo esperar medio año y finalmente fue negativa. La original iniciativa de los obispos alemanes había suscitado suspicacias y recelos en la curia romana; Roma había incluso intentado impedir la reunión de la conferencia. Pío IX no estaba dispuesto a reconocer a los obispos responsabilidades supradiocesanas; además, ignorando a las personalidades actuantes en Alemania (incluso a Döllinger), se conjuraron las sombras de Febronio y del congreso de Ems. La desconfianza fue provocada y alimentada tenazmente por el intransigente internuncio de Munich, Sacconio[13], y por el arzobispo Reisach, que trabajaba en íntima colaboración con él[14]. Los planes de Iglesia nacional y los deseos de reforma litúrgica ocupaban el centro de su crítica, y cada vez se anunciaban más claramente los contrastes intraeclesiásticos de las dos décadas siguientes.

---

12. El príncipe Friedrich zu Schwarzenberg (1809-85), en 1836 arzobispo de Salzburgo, en 1842 cardenal, en 1850 arzobispo de Praga, enemigo del centralismo vienés en su calidad de abogado de la autonomía bohemia, permaneció, sin embargo, estrechamente ligado al catolicismo alemán también en Praga, donde hasta en 1860 se celebró una jornada católica alemana general. En los años sesenta trató Schwarzenberg ocasionalmente de mediar entre Roma y los teólogos alemanes. En 1869-70 fue uno de los adversarios más destacados del dogma de la infalibidad. Cf., además de la biografía por WOLFSGRUBER, también WURZBACH 33, 71-78; E. WINTER, *Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*, Paderborn 1931; K. ZU SCHWARZENBERG, *Gesch. des reichsständ. Hauses Schwarzenberg*, II, Neustadt-Aisch 1964.

13. Carlo Sacconi (1808-89), en 1845 encargado de negocios en Florencia, en 1847 internuncio, el año 1851 nuncio en Munich, el año 1853 en París, el año 1861 cardenal de curia. SCHMIDLIN PG, II, 162, 302, 338ss, 345s; AUBERT, *Pie IX*, 110s; LILL, *Bischofskonferenzen* 17-51.

14. Cf. cap. XX, p. 533s y nota 29.

Los obispos alemanes se conformaron con la decisión pontificia de diferir el concilio nacional a un tiempo indeterminado. En efecto, jamás habían pensado en una acción no grata al papa, y además se había amortiguado notablemente en todos los sectores el entusiasmo nacional; la Iglesia debió negociar de nuevo con los diferentes Estados que habían superado una vez más la prueba de fuerza de la revolución. Geissel mismo abandonó ya en adelante algunos de sus conatos de reforma, porque éstos habían contribuido a inducir a partes de su clero, bajo la guía del párroco Binterim, a exigencias excesivas de participación en las decisiones; también en Alemania sudoccidental fueron sostenidas con más empeño que antes, a consecuencia de la revolución, las viejas exigencias de sínodos diocesanos [15]. Es también posible que Geissel y la mayoría de sus colegas, sólo con el desencanto de 1849 se convencieran de que la concentración organizativa, con exclusión de todas las autoridades intermedias, era una consecuencia del restablecimiento de la autoridad estimado indispensable también por ellos.

Gracias a animosas iniciativas del grupo que se reunía en torno a Anton Günther [16], Sebastian Brunner (1814-93) [17] y Emmanuel Veith (1787-1870) [18] se extendió también a Austria en 1848 el movimiento asociacionista. Los dirigentes del catolicismo de restauración estaban comprometidos por su vinculación a Metternich; la mayoría de los obispos calló por una actitud josefinista fundamental. El cardenal Schwarzenberg, discípulo de Günther, celebró ya en agosto de 1848 una conferencia con sus obispos sufragáneos, la cual, entre otras cosas, sugirió dirigir peticiones al *Reichstag;* tras su regreso de Wurzburgo intensificó sus esfuerzos para activar el

15. El profesor y canónigo de Friburgo, J.B. HIRSCHER, abogó por la introducción de sínodos, en los que el clero y los seglares cooperaran en la legislación eclesiástica, en su sensacional escrito *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart,* Tubinga 1849. Al mismo tiempo atacó Hirscher a las asociaciones católicas, a las que reprochaba superficialidad y abandono de los deberes propiamente eclesiásticos. Con ello asumió una postura de motivación antipolítica, que remite a la polémica de F.X. Kraus y su escuela contra el catolicismo político. Sobre el movimiento sinodal entre el clero renano, véase sobre todo H. SCHRÖRS, AHVNrh 105 (1921), 106 (1922).

16. Cf. cap. XXIV, p. 597-601.

17. Sobre Brunner, fundador (1848) y redactor durante largos años del «Wiener Kirchenzeitung», véase principalmente: K. AMMERL, *Seb. Brunner und seine publizistische Stellungnahme in der Wiener Kirchenzeitung* (tesis) Viena 1934; J. TREIMER, *Seb. Brunner als Historiker* (tesis) Viena 1945; E. ALKER, NDB 2, 683s; OBL 1, 121s.

18. C. WOLFSGRUBER, *Veith als Homilet,* Viena 1911; E. HOSP, *Das Erbe des hl. Klemens Maria Hofbauer,* Viena 1953.

episcopado. Sólo cuando ya no se podía dudar del triunfo de la revolución, el arzobispo josefinista de Viena Vincenz Milde (1777-1853, arzobispo desde 1832) solicitó cerca del joven emperador Francisco José la convocación de una conferencia de todos los obispos de Austria. El emperador, que en una patente añadida a la constitución de 4 de marzo, dejaba a todas las confesiones cristianas la gestión autónoma de sus propios asuntos, y el gobierno presidido por el príncipe Felix Schwarzenberg, hermano del cardenal, aprobaron el proyecto.

La conferencia se reunió en Viena del 27 de abril al 17 de junio de 1849, siendo sus personalidades dirigentes Schwarzenberg, Rauscher (desde 1849, príncipe obispo de Seckau y administrador de Leoben)[19] y Diepenbrock, que por razón de la parte austríaca de la diócesis de Breslau estaba autorizado a participar. La conferencia, apoyándose en la patente de 4 de marzo, solicitó del emperador y del gobierno que fuesen eliminados los restos de la legislación josefinista y que los asuntos mixtos se reglamentasen por medio de un concordato, cuya conclusión no habían cesado de exigir constantemente los obispos. Francisco José, discípulo de Rauscher, quería asegurar, mediante un acuerdo con la Iglesia, su política de restauración, totalmente de acuerdo con las anteriores recomendaciones de Metternich. Sus decretos de 18 y de 23 de abril de 1850 satisficieron importantes exigencias de los obispos (entre otras, la abolición del *placet*, la libre comunicación con Roma, el libre ejercicio de la autoridad disciplinaria de los obispos)[20] e iniciaron la política eclesiástica que condujo al concordato de 1855.

Los Países Bajos

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: ROGIER, KathHerleving 50-275 (también *Schrikbeeld van een staatsgreep in 1853*, Amsterdam 1959) y ALBERS, *Herstel*, son las

19. Rauscher debió la mitra a Schwarzenberg, quien, en calidad de arzobispo de Salzburgo poseía el derecho de nombramiento de tres de sus sufragáneos (de Lavant, Seckau-Leoben y Gurk).

20. Texto: WALTER, *Fontes* 276-280.

fuentes principales, pero hay que completarlas con J. WITLOX, *Studien over het herstel der hierarchie in 1853*, Tilburg 1928, y A. BRONKHORST, *Rondom 1853. De aprilbeweging*, La Haya 1953. Además: A. COMMISSARIS, l.c. (bibliografía general); J.M. GIJSEN, *J.A. Paredis, bisschop van Roermond*, Assen 1968; G. HOMAN, CHR 52 (1966-67) 201-211; J. SCHOKKING, *Historisch-juridische schets van de wet van 10.9.1853*, Amsterdam 1894; J.B. VAN HUGENPOTH, *De kloosters in Nederland in 1861*, Utrecht 1861 (polémico); D. VAN WELY, «Bijdragen voor de geschiedenis van de prov. der Minderbroeders in de Nederl.» 14 (1964) 101-259; L. ROGIER, *A. Thijm en de katholieke herleving*, «Annalen van het Thijmgenootschap» 37 (1949) 1-23.

El apoyo del partido liberal de Thorbecke, a través de la burguesía católica de las provincias del norte, facilitó la revolución pacífica que condujo a la constitución de 1848. Los católicos que deseaban la total libertad en la enseñanza, aunque en este terreno tuvieron que contentarse con un compromiso, recibieron en cambio plena satisfacción en otros campos. Gracias a la libertad de asociación se habían suprimido los últimos obstáculos para las comunidades religiosas. La constitución, pese a los esfuerzos de los conservadores entre los reformados por conservar al país su carácter de nación protestante, proclamó que «todos los grupos religiosos son iguales ante la ley» y que «cada comunidad religiosa debe arreglar sus propios asuntos internos».

El restablecimiento de una organización episcopal regular, que desde hacía 30 años estaba en el orden del día, debió aparecer como el verdadero coronamiento de esta emancipación completa y legal. En realidad, sin embargo, no era deseada por muchos sacerdotes que trabajaban en la cura de almas: en las zonas rurales del sur estaban satisfechos desde que los vicarios apostólicos habían recibido el carácter de ordinario del lugar, y en las ciudades del norte los archiprestes y religiosos temían perder entonces su autonomía. Los seglares del norte, apoyados por algunos sacerdotes del grupo de Warmond y por el obispo de Lieja, Van Bommel, que era de ascendencia holandesa [21], insistieron en Roma para conseguir verdaderos obispos, entre otras cosas por la necesidad de tener sobre el terreno una autoridad que pudiera guiarlos en todas las cuestiones políticas que afectaran a los intereses de la Iglesia.

21. Cf. A. MANNING, *De betekenis van C. Van Bommel*, Utrecht 1956, 218-260.

Todos estaban de acuerdo sobre el principio, pero había discrepancias en cuanto a sus modalidades: aquellos que estaban relacionados con el departamento administrativo para la religión católica en La Haya, habrían preferido una solución concordataria o por lo menos una convención negociada con el Estado, según el espíritu de la escuela de Malinas; el grupo de jóvenes marcadamente liberales, constituido en torno a la revista «Tijd», inspirada por Thorbecke, perseguía, por el contrario, la independencia de la Iglesia con respecto al Estado, aunque fuese al precio de la separación completa.

Las exigencias del gobierno, que debía tomar en consideración la oposición protestante a la erección de diócesis en el norte, forzaron a la santa sede a adaptarse a la segunda solución y a decidir unilateralmente la restauración de la jerarquía. A fin de herir lo menos posible a los protestantes se proyectó en un principio, de acuerdo con las propuestas del internuncio y del vicario apostólico de 's-Hertogenbosch, Zwijsen, erigir en el norte sólo una diócesis y en cambio tres al sur de Moerdijk, donde se instalaría la sede del metropolitano. Sin embargo, el prefecto de Propaganda, en una visita, se convenció de la creciente importancia, no sólo numérica, sino también dinámica, del catolicismo en el norte[22], y así se decidió finalmente erigir, a modo de una restauración de la jerarquía anterior a la reforma, la sede arzobispal en Utrecht, y agregarle cuatro diócesis sufragáneas: Haarlem para las grandes ciudades costeras, Breda, 's-Hertogenbosch y Roermond para el Brabante y Limburgo.

La bula de erección, de 4 de marzo de 1853, desencadenó por parte protestante una oleada de protestas conocida por el nombre de *Aprilbeweging* (= Movimiento de abril), en realidad de índole más política que religiosa. Los prejuicios de numerosos calvinistas contra el papa fueron, en efecto, explotados por los reaccionarios contra el gabinete liberal que había hecho posible la decisión romana. Estos esfuerzos por poner en cuestión las posiciones favorables en la constitución de 1848, se estrellaron sin embargo contra la actitud dilatoria del rey Guillermo II. Éste, si bien no tenía grandes simpatías hacia la Iglesia romana, sin embargo, en aten-

22. Entre otras cosas, por la inmigración de cierto número de alemanes emprendedores de la región de Münster.

ción a la unidad del país, estimaba peligroso empujar a los católicos hasta el extremo. Así, en definitiva, todo se limitó, no obstante algunas disposiciones ofensivas, a un ley, en el fondo muy anodina, sobre la práctica de la religión [23].

Los nuevos obispos, sin cuidarse de la agitación protestante, comenzaron sin demora la reorganización de la estructura de la Iglesia conforme a las disposiciones del derecho canónico [24] bajo la dirección de Zwijsen [25], que había sido nombrado arzobispo de Utrecht. Éste era un pastor celoso, con poca propensión a lo intelectual, pero dotado de sentido común y de energía de carácter. En aquel difícil período fue provechosa tal actitud; sin embargo, contribuyó también no poco a reforzar el carácter de *ghetto* ultramontano en el catolicismo holandés, al que daría la impronta durante casi medio siglo.

Bajo la enérgica dirección de un episcopado, cuya autoridad no estaba restringida por el gobierno ni por el influjo de tradiciones, y rodeado de un clero piadoso y activo en constante crecimiento [26], el pueblo fiel holandés, que estaba además asistido por religiosos y religiosas, cuyo crecimiento numérico era todavía mayor, apenas si tenía oportunidad de tomar iniciativas propias. Exactamente como los católicos irlandeses, aceptaba sin la menor preocupación aquel clericalismo, que en otro contorno habría sido insoportable, y sostenía a su clero con notable generosidad. Para todos los sectores de la vida fueron fundadas asociaciones por los católicos. Éstas crearon así una seguridad para el mantenimiento de la vida religiosa, y el católico no practicante, prescindiendo de los círculos de trabajadores, era realmente una excepción. Pero al mismo tiempo esta organización social de los católicos contribuyó a mantener-

23. Entre otras cosas, elevó a la pequeña Iglesia jansenista (con unos 10 000 fieles) al rango de comunidad religiosa reconocida oficialmente. Los obispos de esta Iglesia —con sus sedes en Utrecht y Haarlem— protestaron ante el gobierno contra los nombramientos anunciados por Roma, de prelados para sedes que estaban ya ocupadas por sucesores regulares de los antiguos obispos. Cf. B. Moss, *The Old Catholic Movement*, Londres 1948, 161-168, completado por Albers, *Herstel* I, 253-257; II, 433-434.

24. En cambio, por la imposibilidad de colaboración entre el internuncio Vecchiotti y los obispos holandeses, hasta 1865 no se logró reunir el primer concilio provincial. Cf sobre esto J. van Laarhoven, *Een Kerkprovincie in concilie*, Utrecht 1965.

25. Cf. p. 490, nota 30.

26. El número de sacerdotes se elevó, durante el pontificado de Pío IX, de 1500 a 2200, mientras que la población católica sólo aumentó en un 15 por ciento (1 439 137 el año 1878, o sea el 35,86 por ciento de la población total; en 1840 eran el 38,28 por ciento).

los alejados de la mayor parte de las manifestaciones de la vida nacional.

Dicho aislamiento se hizo sentir sobre todo en el plano cultural. Si bien entre la burguesía ciudadana se constituyó un pequeño sector de intelectuales católicos, sin embargo, en comparación con la ebullición perceptible en los años treinta, se acusaba en conjunto un retroceso. Los católicos eran, sí, muy numerosos en los sectores de la música y de la arquitectura —también aquí florecía, como en todas partes, el neogótico— pero su aportación a la literatura fue mínima. Más grave era el hecho de que sus miras estrechas y recelosas con respecto a la literatura de ilustración los tenía sumidos en un desconocimiento casi completo de las grandes corrientes literarias del tiempo. En filosofía y teología, las publicaciones católicas de Holanda, apenas si rebasaron el nivel de los manuales de seminario o de los escritos apologéticos populares.

Sólo pocas excepciones descollaron por encima de esta mediocridad general: Th. Borret[27], que por razón de sus conocimientos de arqueología cristiana fue el primer católico recibido como miembro de la Real Academia holandesa; W. Nuyens[28], polemista de talento, que inició una nueva valoración de la historia de las guerras de religión del siglo XVI, y sobre todo J. Alberdingk Thijm[29], autor de meritorios trabajos sobre historia del arte y sobre la literatura neerlandesa, que gracias a su comprensión y a sus cualidades intelectuales, ejerció influjo incluso fuera de los círculos católicos, y que por largos años desempeñó, casi solo, el papel de mediador entre católicos y protestantes. Hacia 1870 se iniciaría una renovación que se concretó, entre otras cosas, en el mejoramiento del nivel científico del «Katholiek» y en la fundación de la nueva revista «De Wachter». Ésta se ocupó especialmente de los problemas que surgían con respecto a la intervención de los católicos en la vida pública. Ello fue el comienzo de una nueva etapa en la gradual emancipación de los católicos.

---

27. Sobre Theodor Borret (1812-90), véase P. Dessens, «De Katholiek» 99 (1891) 4-35; una exposición más exacta en Rogier, *KathHerleving* 239-241.

28. Sobre Willem Nuyrens (1823-94) véase G. Gorries, *W. Nuyens*, Nimega 1908.

29. Sobre Joseph Alberdingk Thijm (1820-89), cf. W. Bennink, *A. Thijm*, Utrecht 1952 y G. Brom, *A. Thijm*, Utrecht 1956.

Parte cuarta

LA REACCIÓN CATÓLICA CONTRA EL LIBERALISMO

Introducción

Pío IX después de 1848

FUENTES: *Acta Pii IX*, 7 vols., Roma 1854-78; *Atti del S.P. Pio IX*, 2 vols., Roma 1857; A. MARCONE, *La parola di Pio IX ovvero discorsi e detti di S. Santità*, 2 vols., Génova 1864-71; ASS, anuarios a partir de 1865; P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emmanuele dal loro carteggio privato*, 3 vols., Roma 1944-61 (también voluminosa correspondencia con otras personas, además de Víctor Manuel); S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma 1860-70*, Bari 1931; N. BLAKISTON, *The Roman Question. Extracts from the Despatches of O. Russell from Rome 1858-70*, Londres 1962; *Romana... Beatificationis et Canonizationis servi Dei Pii IX S.P. Tabella testium et Summarium. Positio super introductione causae*, 2 vols., Roma 1954; *Elenchus scriptorum quae in S. Sedis archivis adservantur*, Roma 1954; *Appendix ad Elenchum scriptorum*, Roma 1955; *Positio super virtutibus*, 3 vols., Roma 1961-62.

BIBLIOGRAFÍA: Además de las historias generales de la Iglesia (v. bibliografía general): SCHMIDLIN PG, II 1-330; AUBERT, *Pie IX;* CH. POUTHAS, *Le pontificat de Pie IX* (Cours de Sorbonne), 1945; E. HALES, *Pio IX. A Study in European Politics and Religion in the XIX*th *Century*, Londres 1954, trad. al., Graz 1957; DThC XII, 1686-1716; ECatt IX, 1510-23.

Biografías de Pío IX: No existe ninguna biografía crítica de Pío IX. La mayoría de las vidas publicadas en el s. XIX son sólo panegíricos; hay que mencionar sobre todo: L. WAPPMANNSPERGER, Ratisbona 1879; J.M. STEPISCHNEGG, 2 vols., Viena 1879; CH. SYLVAIN, 3 vols., París 1885, y

A. POUGEOIS, 6 vols., París 1877-86. Entre las obras más recientes: A. MONTI, *Pio IX nel Risorgimento italiano,* Bari 1928; F. HAYWARD, *Pie IX et son temps,* París 1948; D. MASSÉ, *Pio IX papa e principe italiano,* Módena 1957; P. FERNESSOLE, *Pio IX, pape,* 2 vols., París 1960-63 (sujeta a crítica), cf. al respecto CivCatt 2 (1961) 63-64, 2 (1964) 59-60; RHE 59 (1964) 198-204. También AUBERT-MARTINA 839-848.

Sobre la curia romana bajo Pío IX: además de AUBERT, *Pie IX,* 280-286; S. NIGRO, *Seconda Roma 1850-70,* Milán 1941, y F. HAYWARD, l.c., v. los recuerdos de contemporáneos, sobre todo A. FLIR, *Briefe aus Rom,* Innsbruck 1864; H. D'IDEVILLE, *Journal* II, Roma 1862-64, París 1873; K. v. SCHLÖZER, *Römische Briefe 1864-69,* Stuttgart 1913; J. ACTON, «Cambridge Historical Journal» 8 (1946) 186-204; *La Curia romana e i Gesuiti,* Florencia 1961 (polémico); *La Crise de l'Église,* París 1878 (polémico).

Pío IX fue elegido papa relativamente joven, a la edad de 54 años, por cardenales que se interesaban ante todo por una solución de los problemas políticos del Estado de la Iglesia. Ahora bien, precisamente en este terreno fracasó el papa completamente. En cambio, durante su pontificado, extraordinariamente largo (1846-1878), ejerció profundo y duradero influjo en la evolución de la Iglesia católica.

Y sin embargo no era en absoluto una personalidad fuerte, como lo fue su sucesor León XIII. Pero, contrariamente a su predecesor Gregorio XVI, que vivió aislado del mundo y cuya irradiación no fue más allá del estrecho círculo de sus inmediatos colaboradores, Pío IX logró, casi sin esfuerzo, ganar a gran parte del clero y de los fieles para sus concepciones eclesiásticas, teológicas y espirituales.

Pío IX, según el testimonio concorde de sus contemporáneos, tenía un encanto fascinante. Gustaba de entrar en contacto con las gentes, multiplicaba las audiencias, en las que recibía con bondad y afabilidad no sólo a algunos notables, como habían hecho sus predecesores, sino a numerosos sacerdotes y seglares, que gracias al mejoramiento de las comunicaciones acudían cada vez en mayores grupos a Roma. Estos visitantes, entusiasmados con la acogida que se les había dispensado, de regreso en su patria propagaban los relatos sobre sus impresiones, y así se desarrollaba en el mundo católico un verdadero culto del papa, cuyas exageraciones causan sonrisa o mal humor según los temperamentos. Esta ve-

neración, sin embargo, facilitaba en alto grado el asentimiento entusiástico a una dirección de la Iglesia cada vez más centralizada y a una orientación de las Iglesias regionales según una determinada forma de catolicismo, preferida por Roma.

Este papa, al que muchos, profundamente impresionados por su ardiente religiosidad, por su confianza en la providencia y por su fortaleza en las tribulaciones, celebraban como santo ya durante su vida, en cambio, a los ojos de una parte de sus contemporáneos, comprendidos algunos sacerdotes y algunos seglares militantes cuya entrega a la Iglesia era indiscutible, aparecía sencillamente como un autócrata vanidoso o como una marioneta manejada por reaccionarios sin relieve. Ambas imágenes son unilaterales y simplistas. Hoy día es ya posible destacar algunos rasgos característicos, aunque todavía nos falta una buena biografía que —desbordando el marco de una ingenua hagiografía— presente al hombre y al papa en su personalidad concreta y matizada.

Pío IX estaba triplemente impedido. En su juventud había sufrido ataques epilépticos y de aquella enfermedad le había quedado una desmesurada excitabilidad. Esto explica algunas declaraciones demasiado poco matizadas como también el hecho de que con frecuencia cambiara su modo de ver y se rigiera por el último parecer que había oído, lo cual dio lugar a que numerosos observadores lo tuvieran por un hombre vacilante e indeciso. En cambio, cuando estaba convencido de que se trataba del cumplimiento de su deber, entonces manifestaba una resolución inquebrantable y asumía animoso su posición.

El segundo impedimento consistía en que —como la mayoría de los eclesiásticos italianos de su edad, cuya juventud se había desarrollado en los dos primeros decenios del siglo XIX, en medio de los trastornos de la era napoleónica— había tenido que contentarse con estudios muy sumarios. Así, su formación superficial le impedía con frecuencia hacerse una idea de la complejidad de las cuestiones o de la relatividad de ciertas tesis sobre las que tenía que decidir urgentemente. Esta deficiencia se veía en parte compensada por la agudeza italiana que, aun sin gran instrucción, se hace cargo de todo. Así Pío IX sabía apreciar con su sentido común las situaciones concretas, por lo menos cuando le eran expuestas con exactitud y corrección.

Desgraciadamente su corte —y éste era su tercer impedimento— no se hallaba siempre en condiciones de informarlo con la precisión requerida. Sus hombres de confianza eran, sí, por lo regular, personas de conciencia y llenas de solicitud, pero bastante exaltadas, y veían con frecuencia las cosas con la intransigencia del teorético y sin contacto con la mentalidad de la época. En tales circunstancias no es de extrañar que Pío IX no lograra adaptar a la Iglesia a las nuevas situaciones, a saber, por un lado a la profunda evolución que estaba transformando radicalmente las estructuras de la sociedad civil, y por otro a las perspectivas totalmente cambiadas, en las que los progresos de las ciencias y de las investigaciones históricas situaban las posiciones teológicas tradicionales.

Si bien las capacidades de Pío IX tenían indiscutiblemente sus límites, cosa especialmente lamentable en un jefe supremo que con más y más frecuencia debían decidir por sí solo en toda clase de cuestiones, por otro lado hay también que reconocerle cualidades y méritos nada vulgares. Esto se aplica en primer lugar al plano personal. Pío IX era un hombre verdaderamente sencillo y bueno[1], dotado de una delicadeza que lo capacitaba para tener ocurrencias felices y gestos encantadores, aunque no excluía una franqueza sencillamente burda, cuando la juzgaba necesaria. Era lo suficientemente flexible, como para prestarse eventualmente a hacer concesiones que a primera vista podían parecer peligrosas, porque se apoyaba, más que los tácticos de corte, en la confianza despertada gracias a relaciones personales. Hecker, quien lamentaba que Pío IX se dejase guiar con frecuencia «más por impulsos que por su propio juicio», añadía inmediatamente: «Sus impulsos son sin embargo grandes, nobles, universales»[2]. Cierto que no era un intelectual; sin embargo, se interesaba por todos los problemas

1. Esto, sin embargo, con dos reservas: la excesiva impresionabilidad, que le había quedado de su enfermedad juvenil, lo llevaba de vez en cuando a explosiones de cólera tan violentas como repentinas, pero aquellas *mastaiadas*, como las llamaba el clero de Imola, duraban poco y tenían pocas consecuencias para quien las había provocado. A esto se añadió, hacia el fin de su vida, una propensión a dejarse embriagar por adulaciones, sin poder soportar ninguna clase de contradicción. Sin embargo, no sería muy razonable, al enjuiciar la personalidad de Pío IX, tomar sólo en consideración las debilidades de un anciano octogenario.

2. Citado por W. ELLIOT, *Vie du P. Hecker*, París 1897, 250 (trad. francesa). Muchos contemporáneos subrayaron hasta qué punto Pío IX se dejó con frecuencia «guiar por impresiones y por el corazón».

del espíritu y en su juventud se había dedicado a una lectura bastante extensa[3]. Cuando ya era papa gustaba de informarse sobre los progresos de los descubrimientos modernos.

Era un hombre que sabía orar, y es indiscutible la profundidad de sus sentimientos religiosos, aunque en este terreno —como también en otros— acusaba las debilidades que acompañan a estas cualidades: daba demasiada importancia a profecías y a otras manifestaciones de lo maravilloso, y con frecuencia se dejaba llevar a ver en las convulsiones políticas en que se veía implicada la Iglesia, un nuevo episodio del gran combate entre Dios y Satán, en vez de someter los fenómenos a un análisis técnico con un poco de realismo. Al comienzo de su vida sacerdotal, en una época en la que la mayoría de los jóvenes clérigos se preocupaban sobre todo por triunfar en su *carriera*, había renunciado totalmente a honores eclesiásticos, dedicando su tiempo a huérfanos y a otras clases de necesitados. Siendo ya obispo, había impresionado a sus diocesanos por el arranque apostólico con que se elevaba por encima de los partidos políticos para hacerse todo a todos, incluso a los adversarios del régimen pontificio. También cuando ya era papa, su preocupación principal fue la de actuar siempre como sacerdote y pastor de almas, responsable ante Dios de la defensa de los valores cristianos puestos en peligro en medio de la progresiva impiedad del laicismo y del racionalismo.

Cada vez más claramente estimulaba los progresos de la corriente ultramontana, aunque no por ambición personal ni por complacencia en la teocracia (que lo indujo menos a tentación que más tarde a León XIII), sino sencillamente porque este movimiento le parecía ser tanto el prerrequisito para que volviese a renovarse la vida católica allí donde amenazaban sofocarla las intervenciones de los gobiernos en la Iglesia, como también el medio más adecuado para reunir nuevamente todas las fuerzas vivas del catolicismo para la lucha contra la creciente marea del liberalismo anticristiano.

Desde este enfoque se explica su oposición al liberalismo y su condenación cada vez más violenta del mismo. El papa estaba bajo

3. Cf. L. SANDRI, *La biblioteca privata di Pio IX*, RstRis 25 (1938) 1426-32. Acerca del interés de Pío IX por las cuestiones científicas, cf. L. v. PASTOR, *Tagebücher*, pub. por W. WÜHR, Heidelberg 1950, 362.

el signo de la filosofía política de aquel tipo tradicionalista que era corriente en los círculos católicos de mediados del siglo XIX, y así en las confusas tendencias de su tiempo no podía discernir lo que tenía valor positivo y estaba preparando a largo plazo una más fuerte espiritualización de la inteligencia católica de la fe, y lo que sólo significaba desacertadas concesiones a modas pasajeras o incluso compromisos más o menos inconscientes con ideologías que no respondían al espíritu cristiano. Sobre todo le faltaba realismo en su ideal de política eclesiástica, que durante todo su pontificado persiguió con una energía indomable que habría sido digna de mejor causa. Como ha mostrado muy bien Martina[4], era «una imposibilidad histórica querer lograr al mismo tiempo la libertad de la Iglesia y su protección por el Estado: había que elegir.»

A estos pasivos, indudablemente graves, y a las numerosas oportunidades desperdiciadas, que hoy es fácil mostrar a posteriori, se contrapone el hecho de que su largo pontificado tuvo también un gran balance positivo. Muchas cosas cambiaron en el mundo y en la Iglesia desde que Pío IX fue elevado al solio pontificio en 1846; ahora bien, el más fuerte cambio en la Iglesia tuvo lugar tocante a la calidad de la vida católica media, comenzando por el nivel espiritual y pastoral del clero, instrumento capital de la proclamación de la fe en la perspectiva de aquella época. No cabe duda de que muchos elementos habían contribuido a este proceso, pero también Pío IX en persona aportó a ello su contribución nada pequeña, primero por el hecho de haber sido él personalmente para sus contemporáneos un modelo de la religiosidad y del renacimiento espiritual que caracteriza al segundo tercio del siglo XIX. Todavía más que con su ejemplo influyó Pío IX en este proceso con su actividad: con decisión y con conciencia de su autoridad dedicó el papa gran parte de su tiempo y de sus energías a la activación y eventualmente incluso a la promoción en regla del lento proceso que se había iniciado tras la gran crisis revolucionaria. Dado que una actitud intransigente en el terreno práctico y doctrinal le parecía imprescindible para el logro de un éxito completo, él mismo se forzó denodadamente —no obstante su propensión personal a la mediación y a la suavización de asperezas— a repe-

---

4. *Pio IX e Leopoldo II*, Roma 1967, 50.

tir, a veces con una lamentable falta de distinción sutil, cierto número de principios que constituían la substancia de su doctrina.

Ningún papa, por activo y personal que sea, puede prescindir de colaboradores. Entre los *camerieri*, que durante muchos años gozaron de la confianza de Pío IX, hay que mencionar sobre todo a Borromeo, Ricci y Stella, hombres entregados y de conciencia, aunque sin gran talla y de tendencias decididamente reaccionarias; más importantes son todavía dos extranjeros, Talbot[5], inglés emparentado con los Borghese, y de Merode[6], medio belga, medio francés, que juntamente con el príncipe Gustav von Hohenlohe[7], al regreso de Pío IX a Roma, en 1850, fueron nombrados para subrayar el papel internacional del pontificado. Talbot y Merode eran hombres inteligentes, que tocante a la sociedad moderna tenían puntos de vista menos simples de lo que era corriente en Roma. Sin embargo, en sus juicios no ponderaron suficientemente los pros y los contras, y más de una vez estimularon al papa —que tenía gran confianza en ellos— a adoptar actitudes intransigentes: Talbot, tocante a cuestiones de personas y cosas inglesas, en las que su punto de vista coincidía en general con el de Manning, Merode, tocante a la Cuestión Romana y a los prelados franceses que se hallaban en buenas relaciones con el gobierno de Napoleón III.

Si por un lado la corte inmediata del papa desempeñó durante su pontificado un papel mayor (aunque no oficial) que en los de sus predecesores y sucesores —«influencia sin responsabilidad», dice con razón Butler—, por otro se puede constatar una sensible disminución de la importancia del colegio cardenalicio, y ello tanto en la dirección temporal del Estado de la Iglesia, como en la dirección religiosa de la Iglesia. Por lo que hace al Estado de la Iglesia, la responsabilidad recayó en parte sobre Antonelli, que reforzó las tendencias, iniciadas por Consalvi y

---

5. Sobre George Talbot de Malahide (1816-86), véase «Wiseman Review» 502 (1964) 290-308.

6. Sobre Xavier de Merode (1820-74), véase L. BESSON, *F.F.X. de Merode*, Lila 1908, y R. AUBERT, «Revue générale belge» (mayo y junio 1956) 1102-43, 1316-34.

7. El príncipe Gustav Adolf Hohenlohe (1823-96) era grato a Pío IX por su modestia, como también le era útil por sus conocimientos lingüísticos, pero no ejerció el menor influjo político; en 1866 fue creado cardenal, pero cayó en desgracia por sus relaciones con la oposición durante el Vaticano I. Cf. H. JEDIN, *Gustav Hohenlohe und Augustin Theiner*, RQ 66 (1971).

reasumidas por Gregorio XVI, a apoyarse sobre todo en las oficinas; a esto se añadió el hecho de que la elección de los cardenales se efectuara más y más conforme a nuevos criterios. Cuando Pío IX creo en 1850 diez cardenales extranjeros y sólo cuatro italianos, mostró claramente que para él la misión esencial del sacro colegio no consistía ya en la administración del Estado de la Iglesia. La internacionalización del colegio cardenalicio fue progresando continuamente. Mientras que a la muerte de Gregorio XVI sólo había ocho cardenales extranjeros frente a cincuenta y cuatro italianos, a la muerte de Pío IX se contaban veinticinco cardenales extranjeros y ya sólo treinta y nueve italianos [8], de modo que los italianos solos no se hallaban ya en condiciones de reunir la mayoría de dos terceras partes requerida para la elección del nuevo papa. Por lo demás, esta internacionalización fue de la mano con otra modificación: los representantes de la aristocracia romana y los altos funcionarios en importantes puestos administrativos o políticos, que durante largo tiempo habían representado la mayoría del colegio cardenalicio, fueron reemplazados poco a poco por hombres de Iglesia de origen modesto, que se habían señalado por su celo pastoral, su saber teológico o sus tendencias ultramontanas.

Con todo, a pesar de esta evolución, cada vez fue menor la participación del colegio cardenalicio en cuanto tal en la dirección religiosa de la Iglesia, y ello en tal grado que el embajador de Francia pudo escribir la víspera del concilio: «Nunca fue tan modesto como hoy el papel de los cardenales ni su influjo tan insignificante.» La razón de ello era en parte la falta de personalidades de gran talla, constatada por muchos observadores contemporáneos, pero sobre todo el estilo muy personal de Pío IX. Él mismo se formaba con frecuencia su idea sobre un asunto y no tenía el menor reparo en pasar por encima de los trámites regulares al tomar sus decisiones. Desgraciadamente, con demasiada frecuencia se fió de informadores partidistas o que carecían del sentido de la complejidad de las situaciones concretas de que se compone la vida de la Iglesia [9].

---

8. De los 123 cardenales creados por Pío IX, 71 eran italianos y 52 extranjeros, 16 de ellos franceses, 12 españoles, 11 austríacos, 4 alemanes y 3 portugueses.

9. Cf., por ejemplo, G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II*, 375.

Así pues, si bien era cada vez más rara la reunión de los consistorios y de las comisiones cardenalicias para el examen de los problemas que afectaban a la vida de la Iglesia, en cambio, cardenales particulares desempeñaban personalmente un papel importante, unos a la cabeza de dicasterios —los más importantes de ellos eran Antonelli, secretario de Estado desde 1848 hasta su muerte en 1876[10], y Barnabò, que desde 1856 a 1874 dirigió con competencia y energía la congregación de Propaganda Fide[11]—, otros, porque gozaban de la confianza personal del papa. Entre estos últimos merecen especial mención los cardenales Gaude y Bilio para las cuestiones dogmáticas, Mertel para los asuntos jurídicos, Franchi para los problemas de política eclesiástica y Reisach para los asuntos de los países de habla alemana, pero sobre todo el cardenal Patrizi, amigo del papa, que durante treinta años halló constantemente buena acogida, modelo de virtud y religiosidad, pero de mentalidad bastante estrecha[12].

Los progresos de la centralización eclesiástica multiplicaron naturalmente más y más la importancia de las nunciaturas y sobre todo la de las congregaciones romanas. Sin embargo, la mayoría de los testimonios de aquel tiempo registran con gran sentimiento la frecuente mediocridad del personal de ambas instituciones. Cierto que por lo que hace a las costumbres y a la religiosidad, aquellos hombres eran por lo regular muy respetables, y además estaban ciertamente familiarizados con las sutilezas del derecho canónico y de la teología de los manuales; sin embargo, con frecuencia les faltaba comprensión del mundo mo-

---

10. Sobre Giacomo Antonelli (1806-76), véase p. 636 y nota 15. Durante los dos primeros años del pontificado se fueron sucediendo rápidamente los secretarios de Estado: Gizzi (8 de agosto de 1846 a 7 de julio de 1847); Ferretti (17 de julio de 1847 a 20 de enero de 1848); Bofondi (1 de febrero a 9 de marzo de 1848); Antonelli (10 de marzo a 2 de mayo de 1848); Orioli, *ad interim* (4 de mayo a 2 de junio de 1848); Soglia (3 de junio a 29 de noviembre de 1848). V. sobre esto G. DE MARCHI, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma 1957, 10-11, y L. PÁSZTOR, «Annali della Fondazione italiana per la storia amministrativa» 3 (1966) 314-318. Tras la muerte de Antonelli (6 de noviembre de 1876) nombró Pío IX como su sucesor al cardenal Giovanni Simeoni (1816-92). Sobre él, véase L. TESTE, l.c., 257-261. Parece ser que Pío IX explicó de la forma siguiente este nombramiento, que provocó gran asombro: «No será por largo tiempo, y así dejo al conclave y a mi sucesor plena libertad, al nombrar a un cardenal que no está llamado al papado ni a cargos políticos» (citado por AUBERT, *Pie IX*, 498).

11. Sobre Alessandro Barnabò (1801-74), véase p. 797s y nota 1.

12. Sobre Costantino Patrizi (1798-1876), véase L. TESTE, l.c. 73-81, y M. MACCARRONE, *Il concilio Vaticano I*, Padua 1955, I 399-400, nota 2.

derno y de las inevitables evoluciones. Dominaba «la superstición tocante a todo lo que era sencillamente antiguo, desde la indumentaria hasta las opiniones, desde la etiqueta hasta la teología», escribía Cochin el año 1862. Aquellos hombres hacían patente frente a los métodos críticos una hostilidad que manifestaba sencillamente sus recelos tocante a la nueva orientación de la filosofía, de las ciencias históricas y naturales, pero también la ligereza con que acogían y hasta estimulaban las denuncias que ponían al descubierto a aquellos que, en el plano intelectual o en el terreno de la política eclesiástica, no compartían su punto de vista rigurosamente conformista. Esta actitud bien intencionada, pero poco inteligente, sólo sirvió para dar largas y diferir la solución de los problemas, y las directrices más abiertas e inteligentes, que más tarde fueron triunfando bajo León XIII, llegaron ya con frecuencia demasiado tarde y no podían recobrar el tiempo perdido. Por todo ello, las verdaderas raíces de la crisis del modernismo han de buscarse en el pontificado de Pío IX, aun cuando por otro lado deban reconocer también los aspectos positivos de éste.

Tales aspectos positivos eran numerosos. Ya hemos mencionado como uno de los más importantes el profundizamiento de la vida cristiana, en el que, aparte de los esfuerzos locales, Pío IX y varios de sus colaboradores tuvieron gran participación personal. A costa de algunas valiosas tradiciones que habían elevado, sí, el prestigio del clero francés de entonces o de la escuela de Sailer, pero que en su calidad sólo parecían —necesariamente— haber afectado a una pequeña élite, se desarrolló entonces más y más una corriente de piedad popular y de espiritualidad sacerdotal. Cierto que con frecuencia se la tachaba de superficialidad y de gran exterioridad; sin embargo, este juicio simplista viene rebatido por el florecimiento de las actividades eclesiásticas y por el enorme desarrollo de las congregaciones religiosas.

Al mismo tiempo, durante aquellos tres decenios, la Iglesia se desarrolló y consolidó también exteriormente. La expansión misionera —apoyada por la expansión colonial de Europa— se llevó a cabo en las cinco partes del mundo bajo el impulso centralizador del Vaticano. La inmigración de católicos dio lugar al

nacimiento de nuevas Iglesias con gran porvenir en el Canadá, en Australia y sobre todo en los Estados Unidos, y por supuesto en América Latina. Por otro lado, las antiguas Iglesias, que desde la reforma habían vivido en condiciones difíciles, fueron reorganizadas, por ejemplo en Inglaterra, en los Países Bajos y sobre todo en Alemania, donde la resistencia opuesta durante el *Kulturkampf* permitió apreciar la fuerza vital que en pocos años había alcanzado esta Iglesia por el hecho de haberse apoyado cada vez más en la santa sede. En efecto, juntamente con la expansión cuantitativa de la Iglesia católica[13] se produjo su adhesión más estrecha al papa. Los progresos de la centralización romana, sancionados solemnemente por el concilio Vaticano I, representaron sin género de duda uno de los fenómenos más característicos de este pontificado. Por un lado suscitaron amarga decepción en aquellos que habían conocido las ventajas del pluralismo, pero al mismo tiempo tuvieron efectos positivos allí donde las tradiciones regalistas del *ancien régime* habían debilitado a las Iglesias.

Este triunfo del ultramontanismo desencadenó la reacción de los gobiernos, a los que no agradaba que el clero local se emancipara de su influencia; a ello se añadía el que, paralelamente a esto, los compromisos con los sistemas antirrevolucionarios, que fueron subrayados con las sensacionales condenaciones del liberalismo, movilizaran contra la Iglesia a los partidos de izquierda. Así los últimos años del pontificado se vieron ensombrecidos con numerosos conflictos. Al momento de la muerte de Pío IX (7 de febrero de 1878) se podía a primera vista tener la sensación de que la Iglesia se hallaba totalmente aislada frente a una opinión pública hostil. En realidad, sin embargo, no sólo se había consolidado internamente, sino que, además de esto, precisamente en el momento en que la caída del Estado de la Iglesia eliminaba al papado del tablero diplomático tradicional de Europa, comenzó a «ser una gran potencia mundial, con la que toda política debe contar» (H. Marc-Bonnet). Esto se echó ya de ver luego, al comienzo del pontificado de León XIII.

---

13. De 1846 a 1878 erigió Pío IX 206 nuevas diócesis y vicariatos apostólicos.

Sección primera

MEJORA PASAJERA DE LA SITUACIÓN DE LA IGLESIA

Tras la crisis de 1848, que en tanto grado había inquietado a los dignatarios de la Iglesia, parecía ésta haber ganado en ambos planos. En parte sacó partido del giro hacia el conservadurismo, en cuyo campo, preocupado por el auge de las exigencias democráticas, se esperaba de la religión la salvaguardia del orden burgués. En efecto, la observación de Tocqueville, a saber, que «el temor del socialismo produjo en el mundo burgués un efecto semejante al que en otro tiempo había producido la revolución en la nobleza», no se aplicaba solamente a Francia. De hecho, al mismo tiempo la Iglesia sacó partido de las concesiones hechas a la mentalidad liberal, que los gobiernos debieron tener en cuenta mediante la moderación de su política regalista o incluso mediante la concesión de plena libertad a la Iglesia.

Esta situación consolidada hizo posible a la santa sede la conclusión de una serie de concordatos ventajosos [1]. El más espectacular de todos fue el firmado por Austria en 1855. Al mismo tiempo se introdujo en las nuevas constituciones de Prusia y de los Países Bajos el reconocimiento de la libertad religiosa, que existía ya para las Iglesias de Bélgica, Gran Bretaña y los Es-

1. En 1851 con España, Toscana y Bolivia; en 1852 con Costa Rica y Guatemala; en 1855 con Austria; en 1857 con Portugal, Württemberg y el ducado de Módena; en 1859 con el archiducado de Baden; en 1860 con Haití; en 1861 con Honduras y Nicaragua; en 1862 con El Salvador, Venezuela, Ecuador y Brasil. Sólo mucho más tarde, en 1881, se reasumió esta política concordataria.

tados Unidos. Esto tuvo para aquellos países las mismas repercusiones favorables sobre la marcha del catolicismo. Finalmente, también la labor misionera, reasumida sistemáticamente bajo el último pontificado, obtuvo desde mediados del siglo algunos éxitos, en unión con los comienzos de la expansión colonial europea.

Dichos éxitos dieron durante algunos años la sensación de que la Iglesia había superado ya la gran crisis que la había sacudido desde hacía un siglo y que podía mirar con optimismo al futuro. Sin embargo, esta euforia fue de poca duración: desde los años sesenta volvió a empeorar la situación, dando una vez más la prueba de que la Iglesia sufre una decepción cada vez que se apoya demasiado en ventajas institucionales alcanzadas por eventualidades pasajeras. No obstante, la situación favorable que se ofrecía a la Iglesia casi en todas partes en los primeros años del pontificado de Pío IX, hizo posible la consolidación y el ahondamiento espiritual del renacimiento católico. Así pues, pese a la inseguridad en muchos países, no se debe rebajar la importancia de este hecho, si se pretende elaborar una idea exacta de la situación en el último cuarto del siglo XIX.

XXVIII. Los éxitos aparentes de la Iglesia de Francia durante el II Imperio y el orden moral

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: Pastorales de obispos en J.-P. MIGNE, *Orateurs sacrés*, 2.ª serie, París 1856-66; correspondencia de L. Veuillot, 12 vols., París 1931-32; A. Cochin, 2 vols., París 1926, Lacordaire (cf. LThK² VI, 726), Montalembert (cf. LThK¹ VII, 294); las memorias de Mabile, pub. P. MABILE, 2 vols., París 1926, A. de Melun, 2 vols., París 1891, M. DU CAMP, *La charité privée à Paris*, 1885, A. de Broglie, 2 vols., París 1938, H. Loyson (cf. A. HOUTIN, *Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine*, París 1920), H. TAINE, *Cartes de voyage, 1863-83*, París 1897, Abbé Frémond (pub. por A. SIEGFRIED, I, París 1933); la prensa católica, sobre todo: «L'Univers», «Le Monde», «L'Ami de la religion», «Le Français», «Annales de la charité», «Revue de l'enseignement chrétien», «Correspondant», «Études», «La France ecclésiastique»; el «Journal Officiel» (sobre la discusión de las leyes posteriores a 1870, que afectan a intereses religiosos).

BIBLIOGRAFÍA: Obras básicas: J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire,* París 1930 (que completa la *Histoire* de Debidour, hostil a la Iglesia); J. GADILLE, *La pensée et l'action politique des évêques français au début de la IIIe Republique,* 2 vols., París 1967; LECANUET I (punto de vista católico-liberal); DEBIDOUR, *IIIe Republique,* I (enfoque de los laicistas); E. BARBIER, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France 1870-1914,* I, París 1924 (punto de vista antiliberal); las lecciones de la Sorbona de CH. POUTHAS, *L'Église et les questions religieuses en France de 1848 à 1877,* París 1945. Véase también, además de las dos obras de L. BAUNARD y de los trabajos de G. RIGAULT y BURNICHON: AUBERT, *Pie IX,* 108-131, 373-384; 517-519, 549-550; SCHMIDLIN PG II, 120-129; HistCathFr 297-415; GURIAN 210-249; BRUGERETTE I, 165-294, II, 3-151; C.A. GIMPL, *The «Correspondant» and the Founding of the French Third Republic,* Washington 1959; las biografías, citadas en la bibliografía general, de Dupanloup, Gerbert. Guéranger, Guibert, Lacordaire, Lavigerie, Maret, Montalembert, Parisis, Pie, Regnier, Ségur, Veuillot; añádase J. FOULON, *Histoire de Mgr. Darboy,* París 1899 (cf. DHGE XIV, 84-86); H. BOISSONNOT, *Le card. Meignan,* París 1899; G. GAUTHEROT, *E. Keller,* París 1922; M. DE MARCEY, *Ch. Chesnelong,* 3 vols., París 1903; y L. BAUNARD, *Kolb-Bernard,* París 1899.

Sobre las obras y manifestaciones de la vida católica: DUROSELLE 495-710; H. ROLLET, *L'action sociale des catholiques en France,* I, París 1947; 11-65; A. DE MELUN, *Manuel des oeuvres,* París 1878; E. KELLER, *Les congrégations religieuses en France,* París 1880 (datos estadísticos); L. BAUNARD, *E. Lelièvre,* París 1907; J. SCHALL, *A. Baudon,* París 1897; A. D'ANDIGNÉ, *A. de Melun,* París 1962; M. LYNCH, *The Organised Social Apostolate of A. de Mun,* Washington 1952.

Sobre el clero: F. GARILHE, *Le clergé séculier français au XIXe siècle,* París 1898; L. BOUGAUD, *Le gran péril de l'Église de France au XIXe siècle,* París 1878, y F. BOULARD (citado en bibliografía general). Además: J.-F. SIX, *Un prêtre, A. Chevrier, fondateur du Prado,* París 1965.

Sobre la enseñanza confesional: MAURAIN, l.c.; A. PROST, l.c. (bibliografía general), 177-190 y J. ROHR, *V. Duruy. Essai sur la politique de l'Instruction publique au temps de l'Empire libéral,* París 1967.

Sobre la práctica religiosa: Además de los trabajos de G. LE BRAS (bibliografía general), v. sobre todo CHR. MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans au milieu du XIXe s.,* París 1964, y *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup,* París 1962; G. DUVEAU, *La pensée ouvrière sur l'éducation pendant la IIe République et le Second Empire,* París 1948, sobre todo p. 185-196; P. PIERRARD, *La vie ouvrière à Lille sous le Second Empire,* París 1965, 362-427; F.A. ISAMBERT, *Christianisme et classe ouvière,* París - Tournai 1960; balance (citado en p. 469) de Y.-M. HILAIRE. Además,

del mismo autor, *Les missions intérieurs durant la seconde moitié du XIXe s. dans la région du Nord*, «Revue du Nord» 46 (1964) 51-68, y *Remarques sur la pratique religieuse dans le bassin houiller du Pas-de-Calais dans la seconde moitié du XIXe s.*, en *Charbon et sciences humaines*, París - La Haya 1966, 265-279.

Sobre los progresos del anticlericalismo: MELLOR 286-318; WEILL, *Idée laique*, 121-244; A. DESSOYE, *Jean Macé et la fondation de la Ligue de l'enseignement*, París 1883; G. DUVEAU, *Les instituteurs*, París 1954; L. CAPÉRAN, *Histoire contemporaine de la laïcité française*, I, París 1958, 1-94.

La situación privilegiada de la Iglesia

Los favores que había alcanzado la Iglesia durante la II República resultaron todavía incrementados a comienzos del II Imperio. El emperador y sus consejeros no tenían ciertamente interés en privilegiar a la Iglesia, pero como oportunistas conservadores que eran, supieron apreciar las ventajas del influjo moral y social de la religión frente a la propaganda revolucionaria; además, la cooperación de la Iglesia les parecía indicada para vincular al imperio los círculos legitimistas.

El gobierno otorgó una sensible ampliación del presupuesto de la religión, apenas si insistió en la aplicación de los *artículos orgánicos*, cerró los ojos al desarrollo extraordinariamente rápido de las congregaciones religiosas, reprimió tendencias hostiles a la religión en la enseñanza oficial y buscó ocasiones para hacer que, a los ojos del pueblo, la Iglesia participara del prestigio del Estado. Por otro lado, como reacción frente a los excesos revolucionarios, un número creciente de la burguesía — y no sólo de la acomodada — volvió a la Iglesia, que le parecía ofrecer una garantía eficaz del mantenimiento del orden social. El clero, con el influjo que desde comienzos del siglo había ido recobrando sobre la clase dirigente, se granjeó también el apoyo de numerosos funcionarios y alcaldes, cuyo poder en un régimen autoritario no debía rebajarse y con cuya acción se expresaba todavía con más fuerza la benevolencia del gobierno para con la Iglesia. Por otro lado, el sufragio universal introducido en 1848, daba al bajo clero — que en muchas zonas rurales y pequeñas ciuda-

des había conservado estrecho contacto con el pueblo — un poder que nunca había poseído hasta entonces.

Ahora bien, el clero no supo guardar la conveniente reserva, y el gobierno, a medida que iban desapareciendo las amenazas revolucionarias, comenzó a recelar de la creciente importancia de los clérigos en la vida pública. La desacertada política del nuncio Sacconi (1853-61) y los empeños sistemáticos del partido ultramontano por eliminar todo influjo de las autoridades en asuntos eclesiásticos, dieron lugar a un nuevo despertar de la tradición galicana en el ministerio del Culto. La crisis que asomaba desde 1856, estalló tras el rumbo que tomó la cuestión romana después de la guerra de Italia (1859). Los dirigentes del movimiento católico, que hasta aquel momento habían celebrado a Napoleón III como un nuevo Carlomagno, quedaron sumamente decepcionados cuando el emperador dio su asentimiento a la partición del Estado de la Iglesia, e intentaron con escaso resultado inducir al país a una acción de protesta. El gobierno sacó de ello la conclusión de que el clero no tenía ya firmemente en la mano a las masas. Así decidió reaccionar contra el avance de la Iglesia y puso consecuentemente en práctica un plan trazado por el ministro Rouland. Nombró obispos que no aprobaban las crecientes intervenciones de la curia romana en Francia, frenó el ulterior desarrollo de las congregaciones y asociaciones religiosas y apoyó preferentemente a las escuelas del Estado. Recurrió más y más a triquiñuelas con objeto de eliminar el influjo del clero, aunque siguió protegiendo ostentativamente a la religión en el país y en el extranjero [1] a fin de no perder la confianza del pueblo católico.

Esta política, cuyos efectos fueron sin embargo atenuados por la benévola neutralidad de muchos funcionarios católicos, provocó la indignación del clero, que así logró atraer al lado de la oposición a cierto número de notables. Por esta razón, el crecimiento del partido republicano hizo que el régimen después de 1863 creyera conveniente volver a una actitud menos hostil a

1. En Siria, donde las tropas francesas protegían a los maronitas; en China e Indonesia, donde defendían a los misioneros perseguidos; en México, donde intentaron reemplazar la república anticlerical de Juárez por el imperio católico de Maximiliano, el gobierno del emperador se presentó como defensor de la Iglesia, cuyos intereses, por lo demás, coincidían con los de Francia.

fin de congraciarse de nuevo con el partido clerical[2]. Si bien los ministros siguieron tolerando los ataques de la prensa anticlerical contra la Iglesia, trataron, sin embargo, de volver a granjearse la confianza del clero mediante diversas pruebas de su adhesión a los intereses católicos, puesto que se esperaba —aunque en vano— que el clero, tras el nombramiento de numerosos obispos de tendencia galicana[3], se adhiriera ya con menos facilidad a las posiciones cada vez menos conciliantes del Vaticano en cuestiones de la civilización moderna.

Como resultado de la evolución de la cuestión romana, pero debido sobre todo a la convención de septiembre de 1864, no pudo tener efectos inmediatos esta política de apaciguamiento. Ahora bien, tras la intervención de las tropas francesas en Mentana (1867), nada se oponía ya por ambas partes —no obstante algunas dificultades— a la deseada reconciliación: el común temor a la oposición republicana volvió a reunir a los dos poderes y alió al imperio, que llegaba a su fin, con el poder conservador del clero, que por su parte temía el anticlericalismo ostentado por los republicanos.

El prestigio que había vuelto a recobrar la religión y el mejoramiento de la situación material y moral del clero rural, que habiéndose hallado hasta mediados del siglo al margen de los centros de la vida intelectual cristiana, se sentía inseguro, no tardaron ya en influir en el aumento de las vocaciones sacerdotales, que fue además favorecido por los efectos de la ley Falloux. El número de ordenaciones sacerdotales en Francia aumentó en más de un tercio[4], y el número global de sacerdotes ascendió de 46 969 en 1853 a 56 295 en 1869. Este aumento permitió a los obispos proveer numerosas coadjutorías que hasta entonces carecían de titular, elevar de 1541 a 2467 el número de sacerdotes

---

2. Indudablemente el clero, excepto en algunas zonas, se hallaba cada vez menos en condiciones de influir en la mayoría de los electores; este hecho fue señalado por Maurain y lo ha confirmado L.M. CASE, *French Opinion on War and Diplomacy during the Second Empire,* Filadelfia 1954. Sin embargo, el voto electoral de los adictos al clero constituía en muchos casos un factor importante y a veces hasta fundamental.

3. Sobre esta política, practicada sobre todo por el ministro Baroche, véanse abundantes indicaciones en J. MAURAIN, o.c., y nuevos datos más exactos, sobre todo el importante papel de Lavigerie, en DE MONTCLOS 288-299.

4. Esta favorable evolución no fue sin embargo general, y en el centro del país comenzó a manifestarse inquietud por la disminución de las vocaciones.

dedicados al ministerio público y fundar 1600 nuevas parroquias. Con esto apareció el II imperio como «punto culminante entre un período de mediocre desarrollo, la monarquía de julio, y un período de descenso progresivo bajo la III República» (Pouthas).

Sin embargo, la formación y la actividad del clero no tenían, según parece, sólidos fundamentos. Pese a los esfuerzos de algunos obispos clarividentes —el cardenal de Bonald en Lyón, Dupanloup en Orléans, Lavigerie y luego Foulon en Nancy— la formación en los seminarios, impartida por maestros con insuficiente preparación científica, «superaba escasamente el nivel de un catecismo de perseverancia enseñado en latín» (Leflon). Los sacerdotes preparados en tales establecimientos[5] eran, sí, virtuosos, pero más apropiados para atender en sus iglesias a los bien intencionados, que para tomar contacto con el pueblo más y más indiferente y abordar eficazmente los crecientes prejuicios de los sectores populares. No sorprende, pues, que aquel clero —a excepción de una élite reducida en número— viera en Louis Veuillot su maestro y con un celo absolutamente falto de crítica siguiera las instrucciones del periódico «L'Univers», que fomentaba tanto su entusiasmo ultramontano, como sus recelos con respecto al mundo moderno.

Si gran parte del clero inferior fue ganada para el ultramontanismo desde fines de los años cincuenta, ello se debió sobre todo a que esperaba de la curia romana un contrapeso frente a la actitud autoritaria de numerosos obispos. La mayoría de éstos, si bien no se comparaban tan abiertamente como el cardenal de Bonnechose con un general que sabe «hacer marchar a su regimiento», mostraban sin embargo más y más la propensión, observada ya en la monarquía de julio, a la centralización de la administración diocesana mediante el refuerzo de los controles, el traslado de los *desservants* sin consideración a sus deseos personales, multiplicación de las disposiciones y reglamentaciones relativas a la disciplina eclesiástica o a la cura de almas, y dejan-

5. Sólo una pequeña élite —que por lo demás era también una élite social— frecuentaba el seminario francés en Roma (cf. Y.-M. HILAIRE, ArchSR 23 [1967] 135-140) o el seminario de san Sulpicio en París, cuyo nivel no era en modo alguno el alcanzado en la formación de los seminaristas en Alemania, aunque era francamente superior al de los seminarios de provincias (algunos detalles en A. CASTELLANI, *Il beato Leonardo Murialdo*, I [Roma 1966] 767-806).

do cada vez menos iniciativa a sus sacerdotes. Esta actividad sistemática y consciente del deber[6] respondía al empeño en dirigir sus diócesis en provecho de los intereses de la religión; sin embargo, desgraciadamente, en la mayoría de estos obispos sólo raras veces iban de la mano el celo y el tacto pastoral.

En líneas generales, el alto clero aparecía extraordinariamente incoloro y en modo alguno era —con pocas excepciones, como, por ejemplo, un Dupanloup o un Freppel— aquel episcopado combativo, denigrado por la prensa anticlerical. En lugar de pensar nuevamente a fondo los métodos de apostolado, todo se reducía a institucionalizar aquellos métodos que habían dado buenos resultados en la primera mitad del siglo. Así, sin tomar en consideración el fuerte movimiento de población, resultante de la creciente industrialización, se multiplicaron sobre todo los puestos en las zonas rurales, mientras urgía multiplicar las parroquias en los nuevos barrios urbanos[7].

La actividad de los obispos y del clero se vio notablemente aliviada gracias a la cooperación de las comunidades religiosas. Para éstas el II imperio fue un período de gran florecimiento; especialmente para las congregaciones femeninas, favorecidas por la ley de 31 de enero de 1852. En 10 años se elevó el número de religiosas de 34 208 (1851) a 89 243 (1861), mientras que las órdenes de varones, que en 1851 escasamente habían pasado de los 3 000 miembros, en 1861 contaban 17 656.

El rápido desarrollo de las órdenes y congregaciones puso a disposición de la Iglesia el potencial humano necesario para el logro de sus dos metas: el acceso a la enseñanza oficial y el desarrollo de una enseñanza libre. En efecto, la Iglesia no se contentaba con poder ejercer, gracias a la «ley Falloux», un control sobre los enseñantes, sino que ahora quería además ob-

---

6. El caso mejor conocido es el de Dupanloup en Orleáns, gracias a los trabajos de Marcilhacy. Pero no fue el único. Sobre el episcopado francés en 1870, véase la bien documentada exposición de J. Gadille, l.c., I, 15-45.

7. Dos casos típicos: París, donde en 1861 se registraba 1 sacerdote por 2498 habitantes en las parroquias del centro, y 1 sacerdote por 4955 en las parroquias de las zonas marginales, donde vivían gentes más sencillas (cf. Y. Daniel, *L'équipement paroissial d'un diocèse urbain, Paris 1802-1956*, París 1957); Lille, donde antes de 1870, a pesar de la explosión demográfica, sólo se construyó una nueva iglesia, y donde desde 1954 en algunas parroquias se contaban 4000 habitantes por sacerdote (cf. P. Pierrard, l.c., 372-378).

tener de los concejos municipales, cuya dirección era con frecuencia afecta a la Iglesia, que fueran confiadas a religiosos el mayor número posible de escuelas. Al mismo tiempo se sacaba partido de una judicatura sumamente propicia para donaciones y fundaciones, con el fin de multiplicar las escuelas y colegios católicos. Éstos, por el hecho de dar la preferencia a alumnos de posición social más elevada, tenían gran fuerza de atracción para muchos padres y contribuyeron notablemente a modificar la mentalidad de la burguesía francesa. Entre 1850 y 1875 se elevó el número de niños educados por religiosos, de 953 000 a 2 168 000, mientras que el número de alumnos de las escuelas laicas sólo pasó de 2 309 000 a 2 649 000.

A. Latreille reconoce claramente el carácter ambiguo de estos éxitos: «La complacencia del gobierno de Napoleón III con las congregaciones y sus escuelas debe considerarse como el hecho más importante de la historia del catolicismo francés entre 1830 y 1880. Dio a la Iglesia una notable satisfacción, con posibilidades de ejercer un influjo que desde la revolución se le había negado constantemente. Pero pronto contribuyó también más que ninguna otra cosa a fomentar los recelos contra la Iglesia. Estos recelos se hicieron militantes sobre todo después de 1870, pero ya durante el II imperio había sido cada vez más vivo el deseo de frenar el progreso de la Iglesia en todos aquellos que observaban con suspicacia la influencia *clerical* (la palabra aparece por primera vez en esta época).

Al cabo de algunos años, una vez que se hubo sacrificado deliberadamente la enseñanza oficial por razón de las simpatías republicanas del cuerpo docente, el ministro Rouland emprendió su reorganización a fin de estructurarla de forma que pudiese hacer competencia a la enseñanza de las congregaciones. Después de 1863, Victor Duruy procuró sistemáticamente, no obstante las reiteradas protestas de los obispos y con éxito variable, poner trabas al desarrollo de la enseñanza católica y liberar a la enseñanza pública del influjo de la Iglesia[8]. Esta política ministerial gozó de simpatías, como demuestra el éxito de la *Ligue*

---

8. J. ROHR, l.c., 163-175. Aunque con frecuencia se ha afirmado lo contrario, Duruy, de orientación anticlerical, pero no sectaria, difícilmente puede considerarse como precursor de los propugnadores de la escuela laica en la III república.

française pour l'enseignement public, fundada por Jean Macé y que en 1870 contaba ya 1800 afiliados.

Por lo demás, aunque el gobierno no pensaba en abandonar en favor de la Iglesia la asistencia pública a los pobres, sin embargo requirió a los católicos ahincadamente a colaborar en su obra social. Así, aparte de los asilos para pobres y los hospitales, se desarrollaron instituciones católicas de todas clases: asociaciones caritativas y obras para enfermos sin recursos; sociedades de ayuda mutua, que florecían sobre todo en el sur del país; hogares juveniles parroquiales y otras obras que se consagraban a los jóvenes trabajadores; cierto que estas últimas se desarrollaron con más lentitud (en 1866 sólo había en toda Francia 165 de estos hogares). Los iniciadores de estas obras eran por lo regular institutos religiosos (algunos de los cuales habían sido fundados especialmente para esta forma de apostolado) o seglares de la aristocracia rural o de la burguesía acaudalada. Muchas de estas obras eran ramas de las Conferencias de San Vicente de Paúl —algunos de cuyos dirigentes, con su orientación legitimista, provocarían en 1861 una intervención sensacional del ministro del interior—, o también de la *Société d'économie charitable*. Esta última, reorganizada en 1855, tuvo constantemente su principal promotor en el vizconde Armand de Melun, cuyo nombre —junto al del De Ségur, activo en todos los sectores del movimiento católico de aquel tiempo— estuvo estrechamente vinculado hasta su muerte, en 1877, al movimiento francés de caridad.

Junto a las obras de beneficencia había también otras muchas que desplegaban gran actividad, pero que desgraciadamente estaban demasiado fragmentadas y sólo raras veces pudieron alcanzar dimensiones nacionales: obras apologéticas, sobre todo contra la mala prensa, obras misionales, que florecieron notablemente, obras devotas (adoración perpetua, adoración nocturna, asociaciones de sacerdotes, congregaciones marianas, etc.) que mostraban que una élite de la burguesía francesa había sabido redescubrir auténticos valores cristianos más allá de la utilidad social de la religión. Finalmente, no se puede olvidar un acontecimiento habido lugar en la Francia del II imperio: Lourdes se convirtió en brevísimo tiempo «no sólo en el lugar de peregrinación más

frecuentado en un país que abundaba ya en santuarios históricos, sino en el centro mundial de oración y de práctica de la caridad activa» (Latreille).

Esta situación francamente espléndida fue escasamente influenciada por la caída del imperio el año 1870. En un principio, la toma del poder por los republicanos, casi todos hostiles a la Iglesia y francmasones, había inquietado fuertemente a los católicos, pero precisamente los excesos de la *commune* condujeron —exactamente como después de 1848— a una reacción jurídica, y la asamblea nacional, compuesta en su mayor parte por conservadores de la aristocracia rural y de la gran burguesía, se mostró especialmente complaciente con la Iglesia. El gobierno del *ordre moral,* cuyos dirigentes estaban en relaciones amistosas con Dupanloup, tenía empeño —por lo demás, con gran disgusto del periódico «L'Univers» y de sus conmilitones— en presentar al catolicismo, más como factor de utilidad social que como religión oficial del Estado. Al mismo tiempo, sin embargo, y de buena gana, se hizo accesible al deseo de la Iglesia de que las instituciones fueran penetradas de espíritu cristiano. Se asoció discretamente con el movimiento de desagravio al Corazón de Jesús y reforzó sobre todo —contra el ideal de secularización de los republicanos— la influencia del clero en el ejército, en la beneficencia pública y en la enseñanza. En este último terreno logró Dupanloup desbaratar los planes de Jules Simon, concebidos como preparación para la laicización de la enseñanza elemental, como también le fue posible consumar la victoria de 1850, cuando en 1875 logró la libertad de la enseñanza secundaria, que inmediatamente se materializó con la apertura de varias universidades católicas.

La Iglesia pudo aprovechar tanto estas ventajas legales —a veces logradas con escaso margen por la asamblea nacional, que le era propicia— cuanto que también siguió creciendo su personal. Sin embargo, había también un punto negro: el número de los seminaristas iba disminuyendo en general, excepto en algunas regiones protegidas, como al sur del macizo central o en el Jura. Sin embargo, todavía no se hacía sentir el peligro, dado que la mortalidad en el clero era muy baja y constantemente crecía el número de sacerdotes en funciones. En 1876 había un

sacerdote por 654 almas, mientras que en 1870 la proporción era de 1 por 730. Sobre todo, siguieron aumentando también las vocaciones religiosas, por lo cual M. Pouthas ha considerado el desarrollo de las congregaciones religiosas como nota característica de la Iglesia en los comienzos de la república. En 1877 se contaban 30 287 religiosos y 127 753 religiosas, o sea tres veces más que en 1789. Con esto Francia podía ofrecer, sobre todo, el contingente más importante de misioneros para la evangelización de los pueblos paganos.

Este gran número de vocaciones, que provenían de todas las clases de la población, y por tanto no se debían únicamente al ansia de ascenso social, así como también el continuado y creciente desarrollo de la religiosidad y sobre todo de las obras caritativas, que ahora fueron además poco a poco coordinándose a nivel regional y hasta nacional, podría demostrar sobradamente que aquella Iglesia exteriormente poderosa distaba mucho de ser mera fachada y que todavía disponía de fuertes reservas de energías cristianas. Pero además, en 1870 se produjo en todo el país, y no sólo en esta *élite,* un auténtico despertar religioso. Así con frecuencia se consideraba la derrota militar o también las trágicas convulsiones de la *commune* como castigo de Dios o por lo menos como consecuencia lógica de la propagación del ateísmo socialista, que Dupanloup había denunciado públicamente en 1866, y de la frivolidad de que el II imperio había dado ejemplo a toda Europa.

Este despertar religioso halló expresión en una observancia más fiel de los deberes dominicales y de los preceptos de la moral, como también en el florecimiento de toda una literatura popular sobre el culto del Corazón de Jesús, la devoción a María y a los santos, pero también, en forma espectacular, en grandes manifestaciones de fe y de expiación, que se organizaron sobre todo en torno a los santuarios de Lourdes, La Salette y Paray-le-Monial; allí se apiñaban, en nombre de la *Gallia poenitens et devota,* millares de peregrinos bajo la égida de la dinámica congregación de los asuncionistas. «Gracias a ellos, el catolicismo de aquellos años vino a hacerse popular, incluso la religión del pueblo. Ellos eran previsores, se dirigían a un vasto público, movían a las masas y les hablaban sin rodeos. Al cabo de 50 años reemprendieron la obra iniciada por las misiones de la época de la restauración» (R. Ré-

mond). El coronamiento exterior de este movimiento estuvo constituido por la construcción de la basílica del Sacré-Coeur en Montmartre, apoyada por numerosos representantes de la autoridad.

Ambivalencia de la efectiva situación religiosa

La descripción precedente del balance exterior, sumamente favorable, no debe sin embargo engañarnos acerca de la verdad. No cabe duda de que a estos éxitos de la Iglesia establecida, que con demasiada frecuencia —sobre todo a nivel local— eran favorecidos por ansias clericales de dominación, correspondía también un profundizamiento religioso, exteriorizado en el florecimiento de cofradías devotas, que en modo alguno se reducían a mera fachada; además, en el extraordinario auge de la devoción mariana y del culto eucarístico, en el aumento de las vocaciones contemplativas y misioneras y también en el gran número de cristianos destacados o incluso santos en la Francia de aquel tiempo. Pero precisamente en el momento en que los contemporáneos registraban estos progresos innegables, comenzaron a asomar los indicios de la crisis religiosa que surgió en el último cuarto del siglo. El estado, aparentemente brillante, de las estructuras institucionales por un lado y la irradiación de una pequeña *élite* intelectual, por otro, habían velado con demasiada frecuencia la situación efectiva de las masas del pueblo, que al fin y al cabo constituían el contingente principal de la Iglesia. Hoy día, gracias a las investigaciones histórico-sociológicas que desde hace algunos años se han llevado a cabo a nivel regional, en la línea marcada por G. Le Bras, podemos formarnos una idea detallada, aunque todavía incompleta de esta situación.

En primer lugar hay que tener en cuenta la múltiple variedad greográfica. Ciertas regiones, gran parte del oeste, del macizo central, de los Alpes y del Jura, se mantuvieron fieles a la fe hasta las postrimerías del siglo; en ellas fue practicada la religión también por muchos hombres, las vocaciones de sacerdotes, misioneros y religiosas eran sobreabundantes, y las nuevas formas de devoción se propagaron también en el pueblo, sobre todo en las zonas rurales. Las masas del pueblo, que cada vez se adaptaban más estrechamente al influjo de un clero cada vez más numeroso y se

insertaban en la red cada vez más espesa de las escuelas católicas, resistían bastante bien a la presión de la sociedad civil que tendía a laicizarse.

En otras regiones, que ya bajo la monarquía de julio se hallaban en trance de enajenarse del cristianismo, se emprendieron importantes tentativas de recuperación. Estos intentos estaban dirigidos por obispos activos, tales como Dupanloup en Orléans, Dupont des Loges en Metz o Parisis en Arras. Estos prelados eran vigorosamente respaldados por religiosos preparados especialmente para la predicación en las misiones parroquiales; sin embargo, hasta ahora no se había tomado suficientemente en consideración esta intensa actividad misionera durante el II imperio. Estos empeños, espoleados por la administración y los grandes notables, condujeron en algunos casos —por lo menos en el período anterior a 1870— a una considerable reanimación de la práctica religiosa. Cierto que sólo afectaban propiamente a la burguesía de las pequeñas ciudades, y en las zonas rurales a parroquias alejadas dentro de zonas creyentes. En otras partes se agudizaban las diferencias entre los sexos: las mujeres, debido sobre todo al desarrollo de las escuelas de religiosas, vivían más seriamente su religión, mientras que entre los hombres, la práctica dominical y sobre todo pascual, era todavía muy floja, no obstante un exiguo mejoramiento [9].

Todavía peor era la situación en la cuenca de París, en los departamentos de la Charente, en el sudoeste y en la Provence, donde la práctica religiosa, que ya antes de 1848 era muy floja, decayó ahora de tal manera, que a veces se halló incluso bajo el nivel de nuestros días, aunque allí se habían predicado centenares de misiones. En algunas parroquias, ni siquiera uno cumplía con el precepto pascual; la práctica religiosa de los hombres era igual a cero; a veces, más de la mitad de los matrimonios se celebraban sólo civilmente; numerosos muchachos no recibían ya la primera comunión, y en las procesiones se producían a veces incidentes. Con los años estas condiciones invadieron también otras zonas.

En general, parece que una parte importante de Francia, desde

---

9. Así, en la diócesis de Orléans la recepción del sacramento pascual por los hombres se elevó del 3,8 % el año 1852 al 5,8 % el año 1868. También la comunión frecuente llegó a ser costumbre en un 28 % de las mujeres (datos detallados en CH. MARCILHACY, l.c., [II] 239-339).

el II imperio y no obstante los esfuerzos del clero secular y regular, y a pesar del nacimiento de obras religiosas, había caído en la indiferencia religiosa, indiferencia que en la mayoría de los casos iba acompañada de una encarnizada hostilidad contra la Iglesia. En el campo se reforzó esta hostilidad con el desarrollo de los medios de comunicación y con la consiguiente intensificación de los contactos con la nueva civilización urbana, así como con el influjo sistemático ejercido por los periódicos hostiles a la Iglesia, que sólo débilmente podían ser contrarrestados por la prensa católica, demasiado poco popular. Fue además atizada por los frecuentes conflictos que surgieron en las aldeas, tocante a la multiplicación de las escuelas católicas y a la dispendiosa erección de nuevas casas parroquiales. Con frecuencia también el ansia de dominación y de lucro de algunos sacerdotes, así como la forma demasiado rigorista y negativa con que el clero predicaba la moral, y su inteligencia con los hacendados legitimistas, manifestada frecuentemente [10], contribuyeron a fomentar la hostilidad. Esto provocó a su vez la preocupación de quienes sacaban ventaja de la evolución económica y social.

El mundo de los artesanos y trabajadores, que formaban todavía una minoría, pero cuyo número iba creciendo sensiblemente, se mantuvo todavía mucho tiempo en un atavismo cristiano; pero también su enajenamiento de la Iglesia católica se hizo cada vez más patente [11], a excepción de algunas regiones, por ejemplo en el norte.

Los trabajadores, arrancados a su medio rural, estuvieron fácilmente sujetos al influjo de la inmoralidad y del anticlericalismo de la ciudad y sobre todo de las grandes ciudades, que crecían con gran rapidez [12]. Además, se sentían abandonados por el clero, y en parte no se equivocaban. En efecto, el horario del culto y las usanzas eclesiásticas no estaban todavía adaptados a las condiciones laborales del proletariado industrial. El proletariado fue así

---

10. Por lo demás, hay que observar que la mayoría de los periódicos regionales influenciados por católicos (había unos cincuenta) estaban orientados en sentido legitimista.

11. Aunque sin volverse por ello al protestantismo, como substitutivo, puesto que les parecía una religión de aristócratas, con una doctrina menos humana y con formas de culto demasiado sobrias. Cf. G. DUVEAU, *Protestantisme et prolétariat en France au milieu du XIXe s.*, RHPhR 31 (1951) 417-428.

12. Cf. G. DUVEAU, *Histoire du peuple français*, IV, París 1953, 72-141.

relegado prácticamente al margen de la Iglesia, y muchos sacerdotes de origen rural se vieron pronto desanimados por las dificultades del apostolado en el ambiente de los trabajadores.

Así, prescindiendo de pequeñas minorías, sobre todo femeninas, la práctica religiosa de aquellos círculos quedó restringida, desde el II imperio a los acontecimientos capitales de la vida. Tampoco la *Oeuvre des cercles*, en la que Albert de Mun y Maignen quisieron reunir a los trabajadores después de 1870, pudo alcanzar a los trabajadores propiamente dichos y fue además de corta duración. No cabe duda de que los trabajadores fueron repelidos por la actitud de la burguesía en la cuestión social, que no rebasaba el punto de vista paternalista. Su reproche, todavía confuso en la masa, pero formulado muy conscientemente entre los militantes, acusaba a la Iglesia de impedir el ascenso social de los trabajadores, dado que los sacerdotes y los obispos, atados a una concepción estática y jerárquica de la sociedad, a sus ojos querida por Dios, condenaban como antisociales los esfuerzos por modificar la estructura de la sociedad, con lo cual se produciría un mejoramiento de la situación de la clase trabajadora, y sus sermones se basaban exclusivamente en la idea de que sus fatigas terrestres tendrían su compensación en el otro mundo.

Los actos de violencia anticlerical que después de la caída del II imperio hicieron explosión en París, en Lyón o en la costa mediterránea, y estaban en agudo contraste con la actitud condescendiente de muchos trabajadores para con el clero en 1848, eran característicos de la rápida evolución de la mentalidad de los trabajadores. El proletariado se iba constituyendo más y más en una clase que sociológica y psicológicamente se sentía ajena al medio católico tradicional y pronto ya consideró a los sacerdotes como su enemigo en la lucha contra las fuerzas conservadoras. Sólo algunas regiones privilegiadas, por ejemplo, en Lille o en el Este, se mantuvieron excluidas de este proceso. Allí, gracias a empeños vigorosos y al sentido de anticipación, se logró formar una especie de círculos de trabajadores cristianos, pequeños, sí, pero dotados de vitalidad, que luego, a finales del siglo formaron el grueso de los primeros sindicatos cristianos.

Si bien la Iglesia perdió terreno en las amplias masas del pueblo, sobre todo en las ciudades, pudo por lo menos consolarse con

un mayor retorno de la burguesía. Pero ni siquiera bajo este aspecto era la situación plenamente satisfactoria. Cierto que una parte cada vez mayor de la clase media — sobre todo en aquellas provincias en que el pueblo se había mantenido fiel a la Iglesia — volvía a un auténtico cristianismo, sacrificaba generosamente su tiempo y su dinero para obras católicas y proporcionaba numerosas vocaciones religiosas; sin embargo, otros muchos sólo habían vuelto a la Iglesia porque el romanticismo había puesto de nuevo de moda las catedrales, o porque tras el pánico de 1848 veían en el catolicismo un poderoso factor de seguridad social. Esta burguesía era «más clerical que creyente», y su actitud contribuyó a comprometer a la Iglesia a los ojos del pueblo, tanto más, cuanto que su moral, estigmatizada por Veuillot en *Odeurs de París*, con frecuencia dejaba mucho que desear.

Por otro lado, la religión, sobre todo en provincias, vino a ser poco a poco el distintivo externo de la respetabilidad, aunque las profesiones liberales siguieron también ulteriormente hostiles a la Iglesia. Aquí, especialmente en los círculos de izquierdas, exasperados por la inteligencia de la Iglesia con el régimen bonapartista, se podía observar una intensificación del anticlericalismo, y el carácter anacrónico del Estado de la Iglesia, tan encarnizadamente defendido por el clero, como también la publicación del *Syllabus*, que apareció como el manifiesto de las excesivas exigencias de círculos tradicionalistas tocante a la sociedad, vinieron a multiplicar por añadidura los recelos. Pero todavía tenía más peso el hecho de que los intelectuales — literatos, científicos, historiadores y filósofos — ganados por el racionalismo y el positivismo, cuyo influjo sucedía entonces al del romanticismo, se enajenaran no sólo de la Iglesia, sino también de la fe cristiana e incluso de la religión. El éxito del libro de Renán, *La vie de Jésus* (1863) es sintomático en este sentido. Pero sobre todo el espiritualismo de Jules Simon hizo estragos hacia 1870. Por el mismo tiempo, poco más o menos, la francmasonería, hasta entonces espiritualista, adoptó la orientación profundamente hostil a la religión, que en adelante había de caracterizarla. Las logias, cuyo número se multiplicó de 244 a 392 entre los años 1857 y 1870, vinieron a ser centros activos del ideal laicista que, partiendo del progreso científico, no quería ya únicamente descargar a la sociedad del yugo clerical, sino también li-

berar al espíritu humano de las cadenas del dogma y de la ilusión de lo sobrenatural [13].

Los responsables de la Iglesia en Francia, si bien comenzaron entonces a preocuparse, sin embargo, no parecieron darse cuenta del verdadero estado de cosas y, sobre todo después de 1870, quedaron con sus ideas muy atrás de la evolución en su país. Los más creían que todas las dificultades quedarían resueltas con sólo que las autoridades apoyaran más eficazmente a la Iglesia. Ésta era sobre todo la convicción de todos los que seguían la orientación de Pie o de Louis Veuillot; sin embargo, en el fondo, tampoco Dupanloup y muchos de sus amigos obispos veían las cosas muy diferentemente [14]. Incluso en el grupo de los católicos liberales del «Correspondant» —por lo demás, muy reducido— al que por la manera de presentarse sus jefes, se tenía por más numeroso, y que reconocía perfectamente el carácter ilusorio de la protección por el Estado, no se pasó de consideraciones de principio, sin iniciar acciones concretas que pudieran compararse con las que por el mismo tiempo realizaron los católicos alemanes o también los belgas.

Por lo demás, eran también palmarias las deficiencias del catolicismo francés a nivel intelectual. Este catolicismo parecía —con pocas excepciones— incapaz de encararse con la incredulidad del momento en su propio terreno, el de la filosofía y de la historia de los orígenes cristianos. La literatura apologética, como también las cartas pastorales de los obispos y los sermones, estaban por lo regular apresadas en una fraseología vaga y romántica, en la que se echa de ver la falta absoluta de iniciación del clero en el espíritu crítico y en los métodos científicos. Los obispos no podían todavía hacerse cargo de la necesidad de tal iniciación y, con unas pocas excepciones [15], temían que, por el contrario, pudiera el clero pervertirse frecuentando las universidades que no dependían ya de la Iglesia. Además, las negociaciones ya entabladas para poder erigir de nuevo las Facultades teológicas no condujeron a resultado alguno por los recelos que inspiraba a la santa sede la pervivencia de las tendencias galicanas en Francia. Por lo menos Gratry, con-

13. Un ejemplo: A. Bouton, *Les luttes ardentes des franc-maçons manceaux pour l'établissement de la République*, Le Mans 1966.

14. Véanse las agudas observaciones de J. Gadille, l.c., 81-89.

15. Meignan y Lavigerie en particular.

vencido de la necesidad de la discusión filosófica y religiosa, había pensado en dar cuerpo a una idea que ya habían querido realizar Lamennais y Bautain: la de reunir a unos sacerdotes escogidos en una especie de laboratorio apologético. Sin embargo, el Oratorio de Francia, reerigido en 1852, fue distraído de este intento primigenio por empeños de orden más bien práctico. Sólo con la fundación de universidades católicas, hecha posible por la ley de 1875, se llegó, con medio siglo de retraso, a un intento serio de subsanar las deficiencias de la Iglesia en el terreno intelectual.

Una segunda debilidad de la Iglesia francesa en el II imperio fueron las diferencias cada vez más acentuadas entre católicos en los terrenos más variados. Por un lado, los enemigos de una excesiva centralización romana, que se aferraban a las costumbres tradicionales del viejo clero francés, se inquietaban a la vista de la actitud crecientemente agresiva de los propugnadores del neoultramontanismo. Muchos de aquellos que habían respaldado la actitud ultramontana de Lamennais porque aspiraban a liberar a la Iglesia de la influencia del Estado, entonces, temiendo la evolución del papado hacia un autoritarismo despótico, volvieron a acercarse más al galicanismo [16].

Por otro lado, los católicos liberales, convencidos de que la Iglesia, adoptando una actitud más comprensiva, podría volver a granjearse el respeto de las clases dirigentes, y los católicos sin epíteto (en el fondo católicos intransigentes), que en el predominio de las libertades modernas veían la causa de la baja de la práctica religiosa —en realidad responsables mutuos del empeoramiento de la situación— no buscaron posibilidades concretas de remedio. Finalmente, los católicos de orientación liberal condenaban, sí, en común el integrismo ultramontano, pero no estaban de acuerdo entre sí; en efecto, mientras que los amigos de Dupanloup y de Montalembert se presentaron siempre como adversarios del régimen de Napoleón III y como paladines del poder temporal del papa, otros muchos católicos les respondían que los derechos del hombre moderno, todavía totalmente ignorados por las arcaicas instituciones del Estado de la Iglesia, estaban suficientemente salvaguardados en la constitución imperial [17]. La mayoría, absorbida

16. Véase p. 989.
17. Véase p. 951s.

por estas disensiones internas, no se hacía cargo de que en aquel momento estaba en juego no sólo el futuro del catolicismo, sino también el de la religión, y de que era necesaria una rápida aproximación a nivel tanto intelectual como social, donde las rémoras se habían incluso intensificado desde D.A. Affre.

También el sacudimiento de 1870-71, muy lejos de abrir los ojos a los responsables, contribuyó a ahondar todavía más los contrastes. El sector más inquieto del catolicismo francés —reforzado en su autoridad por la derrota de la minoría en el Concilio Vaticano I— quería asociar el movimiento del nuevo despertar religioso con una doble restauración, de la que esperaban la salvación temporal y espiritual de Francia: la elevación del conde de Chambord al trono de los Borbones y la reposición de Pío IX en su reestablecido Estado de la Iglesia. En una atmósfera de interpretación providencialista de la historia y de un iluminismo que sabe leer en las desgracias de hoy el triunfo de mañana, esta tendencia, que creía ver amenazadas las dos posiciones por el mismo enemigo, seguía esperando el milagro con una confianza que para muchos substituía al sentido político.

Sin embargo, la forma poco hábil como esta restauración fue presentada, no precisamente por los obispos, que a menudo eran relativamente reservados[18], pero sí con sobrada frecuencia por el bajo clero y por los católicos militantes, volvió pronto a rebelar contra la Iglesia a los moderados, que veían en el *roi très chrétien* un precursor de la teocracia y temían que se pudiera empujar a Francia a «guerrear en favor del papa». Los amigos de Dupanloup y del duque A. de Broglie se hicieron cargo de este peligro y se distanciaron de los propósitos anacrónicos de los radicales. Pero su política del centro, diametralmente opuesta a la mística de estos ultras, excitó a muchos partidarios del sobrenaturalismo político, que condenaban tal política como tibieza; las disensiones entre católicos liberales y católicos «por encima de todo» se hicieron todavía más encarnizadas de lo que habían sido bajo el imperio.

Ahora bien, mientras que el clero se implicaba en estas disputas ruidosas y estériles sobre la forma ideal de gobierno, seguía des-

---

18. Y no sólo por parte católica liberal. J. GADILLE, l.c., ha mostrado claramente que, por ejemplo, Pie «era legitimista mucho menos intransigente de como lo presentó su primer biógrafo Baunard».

cuidando como antes los verdaderos problemas del momento: la preparación de seglares comprometidos de corte moderno, que fueran capaces de servir a la Iglesia en una sociedad en vías de creciente secularización [19]; la posición con respecto al progreso material e intelectual, que la Iglesia parecía despreciar, con gran escándalo de los admiradores de los descubrimientos científicos, que se multiplicaban más y más a lo largo de aquellos años, y quizá principalmente, el problema de la evolución social.

Como ha observado acertadamente A. Latreille, la mayoría de los católicos y de los responsables de la Iglesia de Francia reaccionaban al auge del anticlericalismo «como moralistas y no como sociólogos»: estaban convencidos de que el movimiento anticlerical no había surgido espontáneamente, sino que había sido excogitado, como ellos creían, por una como clase radical de intelectuales, y no respondía a las profundas inclinaciones del pueblo francés, fuertemente amarrado todavía a sus costumbres religiosas; no reconocían, sin embargo, aquella estrecha asociación que, después de 1870, «en una especie de esperanza mesiánica en la república igualitaria, fraterna y laicista» [20] se había ido formando más y más entre el ala militante, radical y anticlerical de la burguesía republicana y los elementos progresistas de la clase trabajadora, como también a veces de la población rural. En realidad, los trabajadores sólo pensaban con retrospectivo odio en la horrenda represión de la *commune*, con la que asociaban también al clero perteneciente a las clases sociológicamente conservadoras. Los labradores, a su vez, tenían por sospechoso al clero de preparar, con la restauración de la monarquía, también la reintroducción del diezmo vigente en el *ancien régime*, y, finalmente, los nuevos estratos de la burguesía estaban más convencidos que nunca de la incompatibilidad entre la sociedad moderna y una Iglesia que, desde el concilio Vaticano, presentaba con renovada insistencia el *Syllabus* como su ideal. La ofensiva anticlerical, que se desarrolló con éxito desde la toma de poder por los radicales, halló por tanto un terreno bien preparado.

---

19. E. d'Alzon fue uno de los pocos que ya antes de 1870 se ocuparon de esto, aunque llegando apenas a una formulación precisa. CH. MOLETTE, *L'Association catholique de la Jeunesse Française*, París 1968, 12.

20. HistCathFr 391; cf. 363.

XXIX. Los estados de la Confederación Germánica y Suiza 1848-1870

Por Rudolf Lill

Profesor de las Universidades de Colonia y Roma

FUENTES: Informes oficiales sobre las asambleas generales (jornadas católicas) de 1849ss, a cargo del respectivo «Vorort»; CollLac v (concilios provinciales y conferencias episcopales): *Aktenstücke betreffend die Fuldaer Bischofskonferenzen 1867-88*, Colonia 1889; BERGSTRÄSSER, *Dokumente* I (v. antes del cap. XXVII); *I. v. Döllinger-Lord Acton, Briefwechsel*, pub. por V. CONZEMIUS, I, 1850-69, II, 1869-70; Munich 1963, 1965. Selección: HEINEN, *Staatliche Macht und Katholizismus*, I (v. antes del cap. XXVII).

BIBLIOGRAFÍA: General: BRÜCK, *Geschichte* (v. antes del cap. VII), III², pub. por J.B. KISSLING, Münster 1905; J.B. KISSLING, *Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reich*, I: *Die Vorgeschichte*, Friburgo 1911; *Bachem Zentrumspartei*, II (v. antes del cap. XXVII), 96-410; Schmidlin PG, II, 136-141, 162-179, 191ss; AUBERT, *Pie IX* (FLICHE-MARTIN 21), 132-153, 176-179; BIHLMEYER-TÜCHLE III¹⁷, 321, 337, 403-406, 413s; BUCHHEIN, *Ultramontanismus und Demokratie* (v. antes del cap. XIII) 72-219; HEYER, *Die kath. Kirche von 1648 bis 1870* (v. antes del cap. XIII), 94, 129ss, 140-144; HUBER, *Verfassunsgeschichte* (v. antes del cap. VII), III, Stuttgart 1963, 158s, 174ss, 180, 190s, 194-198, 200-203, 665; JEDIN, *Freiheit und Aufstieg des deutschen Katholizismus* (v. antes del cap. XXVII); K.H. GRENNER, *Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken. Ihre Begegnung und Auseinandersetzung im Deutschland des 19. Jh.*, Colonia 1967; R. LILL, *Die deutschen Katholiken und Bismarcks Reichsgründung*, en *Reichsgründung 1870-71*, pub. por TH. SCHIEDER - E. DEUERLEIN, Stuttgart 1970, 345-365.

Sobre la política eclesiástica de los diferentes estados, además: *Prusia:* J. BACHEM, *Preussen und die katholische Kirche*, Colonia ⁵1887, 71-85; B. v. SELCHOW, *Der Kampf und das Posener Erzbistum 1865*, Marburgo 1923; H. SCHRÖRS, *Die Kölner Erzbischofswahl nach Geissels Tode*, AHVNrh 108 (1926) 103-140; CONSTABEL, *Vorgeschichte des Kulturkampfes;* CONZEMIUS, *Briefe Aulikes an Döllinger* (v. antes del cap. XX, p. 399, nota 18).

Austria: HUSSAREK, *Die Verhandlung des Konkordates* (v. antes del cap. XX); WEINZIERL-FISCHER, *Konkordate* (v. antes del cap. VII), 60-111; ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan I* (v. antes del cap. XX), 61-148; LEISCHING, *Bischofskonferenz* (v. antes del cap. XXVII), 150-250.

Baviera: DOEBERL-SPINDLER, *Entwicklungsgeschichte Bayerns*, III (v. antes del cap. XX); las seccciones respectivas de las obras de A. WENDEHORST,

Das Bistum Würzburg 1803 bis 1957, Würzburgo 1956, y J. STABER, *Kirchengeschichte des Bistums Regensburg*, Ratisbona 1966; sobre los años sesenta, también BRANDMÜLLER, *Publikation des 1. vatikan. Konzils in Bayern.*

Estados de la provincia eclesiástica del Alto Rin: Las obras de LONGNER, BRÜCK, MAASS, LAUER, HAGEN (II, Stuttgart 1958), REIDEL y HÖHLER, además: L. GOLTHER, *Der Staat und die katholische Kirche in Königreich Würtemberg*, Stuttgart 1874; A. HAGEN, *Staat und katholische Kirche in Würtemberg 1848-62*, 2 vols., Stuttgart 1928; H. FÄRBER, *Der Liberalismus und die kulturpolitischen Fragen in Baden 1850-70* (tesis), Friburgo 1959; E. WILL, *Die Konvention zwischen dem Heiligen Stuhl und der Krone Baden vom 28. Juni 1859*, en *Baden im 19. und 20. Jh. Verfassungs- und verwaltungsgeschichtliche Studien*, ed. dir. por K.S. BADER, III (1953), 99-188. Cf. también la bibliografía sobre el *Kulturkampf* de Baden, antes del cap. XL.

Biografías, antes del cap. XXVII. Además: L. V. PASTOR, *Joh. Bapt. Heinrich*, Friburgo 1925; F.X. ZACHER, *Heinr. v. Hofstätter, Bischof von Passau 1839-75*, Passau 1940; J. NATTERMANN, *A. Kolping als Sozialpädagoge*, Colonia 31959; S.J. SCHÄFFER - J. DAHL, *A. Kolping*, Colonia 81961; O. PFÜLF, *Herm. v. Mallinckrodt*, Friburgo 1901; J. GÖTTEN, *Chr. Moufang, Theologe und Politiker 1817-90*, Maguncia 1969; O. PFÜLF, *Jos. Graf. v. Stolberg*, Friburgo 1913.

Movimiento de asociaciones, catolicismo político, conferencias episcopales: Katholikentage I (v. antes del cap. XXVII); BACHEM, *Zentrumspartei* II (v. supra); BUCHHEIM, *Ultramontanimus und Demokratie* (v. supra); id., *Der. dt. Verbandskatholizismus*, B. HANSSLER, *Die Kirche in der Gesellschaft*, Paderborn 1961, 30-83; LILL, *Bischofskonferenzen* (v. antes del cap. XXVII), 56-95; M. SCHMOLKE, *A. Kolping als Publizist. Ein Beitrag zur Publizistik und Verbandsgeschichte des dt. Katholizismus im 19. Jh.*, Münster 1966; LUCAS, *Joseph Edmund Jörg* (cf. cap. XX, p. 527, nota 12).

Luchas por la teología *romana* y la *alemana:* Bibliografía en el cap. XXVII, las biografías de Döllinger, Heinrich, Ketteler, Moufang, Rauscher, Schwarzenberg; correspondencia de Döllinger (v. supra); A. HAGEN, *Hefele und das Vatikanische Konzil*, ThQ 123 (1942) 223-252; H. LANG, *Die Versammlung katholischer Gelehrter in München 1863*, HJ 71 (1952) 246-258; R. LILL, *Die deutschen Theologieprofessoren vor dem Vatikanum I im Urteil des Münchener Nuntius*, en *Reformata Reformanda*, homenaje a Hubert Jedin, II, Münster 1965, 483-508; B. SCHNEIDER, *Der Syllabus Pius'IX. und die deutschen Jesuiten*, AHPont 6 (1968) 371-392; TH. FREUDENBERGER, *Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil*, I, Neustadt - Aisch 1969.

Suiza: Bibliografía antes del cap. VII y XX, además: C.H. MARMIER, *La convention du 23 avril entre l'évêque de Lausanne et Genève et l'État de*

Fribourg, Friburgo 1925; V. CONZEMIUS, *Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Christkatholizismus* .., ZSKG 60 (1966) 112-159; id., *Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft*, Zurich - Einsiedeln - Colonia 1969, 70-81. Cf. también infra notas 52-57.

Ya en 1848-49 se había visto claro que la alianza parcial de los católicos con los liberales reposaba sobre débiles fundamentos. Difícilmente se podía separar el liberalismo político y el ideológico. Los mismos liberales que habían conquistado derechos de libertad, útiles también para la Iglesia, abogaban en su mayoría por la separación de la Iglesia y del Estado, por el matrimonio civil y por la escuela del Estado; combatían, por tanto, posiciones que la Iglesia seguía teniendo por irrenunciables[1]. El liberalismo económico perjudicaba además a la pequeña burguesía y a los campesinos, estrechamente vinculados con la Iglesia. Estos contrastes y la consiguiente adhesión de los católicos a la curia romana, así como también la reacción allí predominante desde 1848 y que dio lugar al *Syllabus*, tuvieron consecuencias de gran peso. Los jefes del catolicismo alemán trataron en adelante de conservar las libertades conquistadas en 1848 y de imponerlas en todos los estados alemanes, pero al mismo tiempo consumaron el distanciamiento del liberalismo y de la democracia y la vuelta a las concepciones patriarcales conservadoras. El fracaso de la revolución alemana influyó también en ello por cuanto la Iglesia tuvo que negociar de nuevo con los estados particulares, nuevamente consolidados, y en la década siguiente hubo de tener en cuenta su política reaccionaria.

Conforme al modelo romano se preparó entre los obispos alemanes y los jefes del movimiento de seglares la convicción de que sólo una Iglesia monolítica podía sostener el gran enfrentamiento con el espíritu de la época, con el liberalismo, el racionalismo y el ateísmo. También ellos trataron de oponer contra la penetración de nuevas ideas diques que si bien conservaron mucho de la substancia eclesiástica, sin embargo, promovieron también el aislamiento a que tenían destinada la Iglesia sus adversarios. El cambio político hacia el liberalismo, que se inició al final de los años cincuenta en la mayoría de los estados alemanes, sólo supo abordarlo

1. Cf. cap. XXVII, p. 651ss

la Iglesia con una defensiva autoritaria. Los católicos no influyeron ya en la evolución intelectual de Alemania marcada preponderantemente por las ciencias técnicas e históricas [2]. Quienes se apropiaban la nueva visión histórica del mundo entraron en conflicto con la concepción jurídico-escolástica fomentada por Roma.

La dirección del movimiento católico fue pasando más y más a los círculos de Maguncia y de Munich, que llevaron a cabo, de la manera más consecuente, el alejamiento del liberalismo y lo divulgaron eficazmente en sus órganos de gran alcance, el «Katholik» de Heinrich y Moufang, y las «Historisch-politischen Blätter» de Jörg. Sólo los católicos renanos mantuvieron una cierta proximidad con el liberalismo político, por estar ligados con el oeste progresivo de Europa; y además, como minoría en el parlamento prusiano, podían esperar ventajas de la aplicación de los principios liberales.

También en la cuestión nacional que movía a círculos muy extensos surgió desde los años cincuenta un contraste imposible de allanar entre liberales y católicos. La mayoría de los liberales tendían más y más a la solución de una pequeña Alemania prusiana. Por la formación del Estado italiano (1859-60), dirigida contra Austria y contra el Estado de la Iglesia, y a la que daba sin reservas su aprobación en nombre del principio común, se dejó inducir a una actividad intensificada [3]; a las protestas católicas contra el despojo del papa denegó cualquier legitimidad intrínseca. La mayoría de los católicos se atuvo firmemente al patriotismo de un imperio de la Gran Alemania, si bien fue cada vez más improbable una unión bajo la dirección austríaca.

En Prusia, gracias a las constituciones de 1848 y 1850 [4], la Iglesia pudo alcanzar nuevas dimensiones e impulsar evoluciones que habían tenido eficacia también en otros Estados alemanes. Geissel y Diepenbrock, las personalidades más significativas en el episcopado prusiano, fueron creados cardenales en 1850, aunque Diepenbrock sólo pudo consagrarse durante pocos años al allana-

---

2. Las grandes excepciones fueron en literatura Adalbert Stifter, en música Anton Bruckner; primera información: L. Nowak, en *Grosse Oesterreicher,* XI (1957) 144-153; H. Cysarz, ibid. XV (1963) 48-61.

3. Cf. E. Portner, *Die Einigung Italiens im Urteil Liberaler deutscher Zeitgenossen,* Bonn 1959.

4. Cf. cap. XXVII, p. 651.

miento de viejos y nuevos contrastes († 1853). La dirección estuvo desde entonces en manos del dinámico organizador y político eclesiástico, Geissel, quien trató de conservar y aumentar la posición jurídica alcanzada en 1848, y de profundizar la vida religiosa con la ayuda de la religiosidad ultramontana; acertó a coordinar la cura de almas y una nueva actividad de los seglares. Procuró, además, una acción unitaria del episcopado, en 1860 logró reunir un concilio provincial, en el que participaron la mayoría de los obispos de Alemania occidental y septentrional. Con el apoyo de los obispos se extendió el movimiento de asociaciones (v. supra); volvieron las órdenes y congregaciones, gracias a cuyos esfuerzos pudieron abrirse hospitales, orfanotrofios y escuelas. Volvieron a introducirse las devociones al santísimo sacramento y al rosario, peregrinaciones y procesiones, y el dogma de 1854 fomentó el culto mariano [5]. También con la ayuda de las órdenes pudo Geissel reanimar las misiones populares, olvidadas desde los tiempos de la ilustración [6], que ahondaron en las clases medias y bajas el interés por la Iglesia y los conocimientos religiosos.

Una vez superados los recelos de los comienzos, hallaron aprobación por parte de diferentes autoridades públicas, ya que los predicadores actuaban también en favor de la autoridad y contra la revolución, el socialismo y la democracia. Sin embargo, los misioneros no supieron ofrecer alternativas provechosas para los trabajadores que se hundían en el proletariado. En general, las realizaciones sociales de Geissel y de sus auxiliares se mantuvieron dentro del marco de la beneficiencia tradicional; quien traspasó estos límites fue Ketteler, que al principio marchó en muchas cosas junto con Geissel, pero que luego, poco a poco, fue alcanzando la posición de jefe.

El ministerio reaccionario de Manteuffel (1850-58) reanudó tradiciones políticas específicamente prusianas y, por tanto, no raras veces anticatólicas; la burocracia, que seguía siendo en su mayor parte evangélica, impidió entonces, como también después, la plena realización de la igualdad de derechos constitucional. En

---

5. G. MÜLLER, *Die Immaculata Conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe*, KuD 14 (1968) 46-70.

6. E. GATZ, *Rheinische Volksmission in 19. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel des Erzbistums Köln...*, Düsseldorf 1963.

1852 se promulgaron los edictos que llevan el nombre del ministro de culto e instrucción pública, von Raumer, que prohibieron estudiar en el Colegio Germánico de Roma e introdujeron un control especial sobre los sacerdotes extranjeros y las misiones populares, a las que trataron de restringir a regiones exclusivamente católicas. Los edictos se dirigían especialmente contra los jesuitas, de cuya actividad se temía una merma del predominio evangélico. Geissel y Müller, obispo de Münster, se opusieron inmediatamente. Además se formó una oposición política, que todavía en 1852 condujo a la formación, en la nueva dieta, de una «fracción católica», que en un principio contó con 62 diputados. Bajo esta doble opresión se mostró el gobierno condescendiente, y aunque permanecieron en vigor los edictos de Raumer, fueron, sin embargo, mitigados en un sentido aceptable para los católicos. El departamento católico del ministerio de Culto se esforzó en adelante con éxito por establecer un equilibrio entre los intereses del Estado y los de la Iglesia, pero debido a la agudización del contraste entre el catolicismo y el liberalismo, como también de las tensiones confesionales, su actividad se vio, en los años sesenta, más dificultada y coartada. Después de la muerte de Geissel (1864) trató de intervenir en la elección el gobierno, llamado en su ayuda por la minoría liberal del cabildo contra la mayoría ultramontana, pero finalmente aceptó el nombramiento de Melschers, obispo de Osnabrück[7], grato a la curia, así como también en Gnesen-Posen pudo Roma imponer a su candidato, el conde Ledochowski[8].

Los dirigentes de la fracción católica[9] llamada desde 1858

---

7. Paulus Melchers (1813-95), en 1857 obispo de Osnabrück, en 1866 arzobispo de Colonia, dirigente, como tal, del episcopado prusiano durante el *Kulturkampf*, fue arrestado en 1874, y a partir de 1875 rigió su diócesis desde el exilio. En interés de la paz en la política eclesiástica, dio la dimisión en 1885 y fue cardenal de curia. Biografía de H.M. Ludwigs, Colonia 1909; A. Franzen, LThK² vii, 251.

8. Mieczyslaw Halka von Ledóchowski (1822-1902), después de sus estudios en Varsovia y en Roma, en la diplomacia papal fue nuncio en Bruselas en 1861, arzobispo de Gnesen-Posen en 1866; cardenal en 1875. Fue arrestado en 1874 y expulsado de Prusia en 1876; desde entonces vivió en Roma, y también dio la dimisión en 1886; desde 1885 fue secretario de breves, desde 1892 prefecto de la congregación de Propaganda. Biografía de W. Klimkiewicz, 2 vols., Cracovia 1938-39; G. Maron, RGG³ iv, 261s; B. Stasiewski: LTHK² vi, 874.

9. Para la historia de la fracción y sus repercusiones en otras formaciones de partidos católicos (nueva formación del partido del centro en 1870) es fundamental la exposición de Bachem (*Zentrumspartei* ii, 96-220). Cf. además H. Donner, *Die kath. Franktion in Preussen 1852-58* (tesis, Leipzig 1909); L. Bergsträsser, *Gesch. der politischen Parteien in Deutschland*, Munich ¹⁰1960, 110s.

fracción del centro, conforme a la distribución de los escaños en el Parlamento), August y Peter Reichensperger [10] y Hermann v. Mallinckrodt [11], trataron de desarrollarla como partido político general. El fin próximo de la fracción era la defensa de la libertad eclesiástica, pero era absolutamente consecuente el que además abogara por mantener en vigor la entera constitución. Ya en 1853 debió por tanto aceptar la separación de diputados aristócratas, que se fueron a la corriente católica conservadora propagada en Munich y Maguncia.

La fracción católica se distinguía de los liberales por su política eclesiástica y por su actitud de partidarios de la Gran Alemania, y de los conservadores por su constitucionalismo. Juntamente con los liberales combatió las tendencias reaccionarias de los años 50, interviniendo también en favor de la igualdad de derechos de los judíos. En cambio, luchó contra la introducción del matrimonio civil y en favor del mantenimiento de la asociación orgánica de la Iglesia y de la escuela elemental; desde 1859 debió la fracción sostener, juntamente con los conservadores, violentos combates parlamentarios contra los liberales. En el gran conflicto prusiano sobre la constitución (1862-67) se vio desbaratada la fracción, que no había logrado imponer una actitud unitaria. El descenso de las asociaciones *Piusvereine* y la resignación que se había apoderado de muchos católicos por razón del desarrollo de la política en general, contribuyeron notablemente a su decadencia.

En Austria, el emperador Francisco José, que en el decenio que siguió a 1850 quiso intensificar su política de restauración, consecuente con el neoabsolutismo, siguió también en las cuestiones eclesiásticas el camino emprendido en 1849-50 [12]. Entabló negociaciones concordatarias, que por parte del Estado fueron dirigidas por Rauscher, que entre tanto había sido nombrado arzobispo de Viena; por la curia negoció Viale Prelà. Francisco José y sus mediadores consideraban a la Iglesia como anillo que mantenía la cohesión de un Estado formado por cuatro naciones y querían también elevar a Austria al rango de primera potencia po-

10. Biografías por L. VON PASTOR y F. SCHMIDT (antes del cap. XXVII). Cf. además E. DEUERLEIN, StL⁶ VI, 777s (bibliogr.).

11. Biografía por O. PFÜLF (antes de este capítulo). Cf. además E. DEUERLEIN, StL⁶ V 519s (bibliogr.).

12. Cf. cap. XXVII, p. 656s.

lítica del catolicismo; el emperador quería por eso, a toda costa, el concordato para la monarquía global[13]. La curia se aprovechó de ello y se esforzó en crear así un precedente para sus negociaciones con otros Estados.

El 18 de agosto de 1855 fue firmado el concordato[14], que no sólo liquidaba el josefinismo y satisfacía justificadas exigencias de libertad de la Iglesia, sino que más bien derivaba éstas de los principios ultramontanistas y por encima de esto estaba totalmente penetrado de un antiliberalismo militante defensivo para ambas partes. Siguiendo literalmente el concordato bávaro de 1817 se garantizaban a la Iglesia católica y a la monarquía total todos los derechos que le correspondían «conforme a la disposición divina y a los estatutos canónicos» (art. 1), se revocaban todas las leyes contrarias al concordato (art. 35) y se estipulaba que todas las cuestiones eclesiásticas no tratadas en el concordato se resolverían en adelante únicamente conforme a la doctrina de la Iglesia y a su ordenación autorizada por la santa sede (art. 34). El emperador aseguraba a la Iglesia y a sus instituciones su especial protección (art. 16) y conservaba por su parte el derecho de nombramiento de los obispos (art. 19) y de la mayoría de los canónigos de las catedrales (art. 22). El nombramiento de los obispos fue designado expresamente como privilegio pontificio; también la libre correspondencia con Roma quedó fundada en el primado de jurisdicción del papa, basado en derecho divino. La Iglesia conservó considerable influjo en la escuela pública: la educación escolar de los católicos debía estar en todo de acuerdo con sus enseñanzas, las escuelas elementales de los católicos quedaron sujetas a su control (art. 5, 7, 8). El Estado convino en la represión de libros hostiles a la Iglesia (art. 9) y todos los asuntos matrimoniales fueron sometidos a la jurisdicción eclesiástica (art. 10).

La monopolización jurídica de la Iglesia católica provocó violenta contracción por parte de los liberales y protestantes, pero también de los católicos josefinistas. Sin embargo, la curia y la mayoría de los obispos creyeron haber conseguido un gran triunfo.

---

13. Contra los reparos del episcopado húngaro, que bajo su primado, cardenal Scitowsky, luchó por la conservación de la especial situación canónica de Hungría, cf. WEINZIERL-FISCHER, *Konkordate* 73s.

14. Texto: WEINZIERL-FISCHER, *Konkordate* 250-258. Texto del Concordato, junto con los demás documentos: WALTER, *Fontes* 280-303; MERCATI I, 821-844.

No comprendían que menos habría sido más y que aquel concordato debía provocar nuevas y más profundas polémicas.

Rauscher (cardenal en 1855), que en 1856 reunió a los obispos de la monarquía en Viena y que en adelante entendía tener que guiar al episcopado autoritariamente, veló por la estricta ejecución del concordato. Con ayuda de éste quería mantener el carácter cristiano de todas las instituciones públicas. Estaba convencido de salvaguardar así en la misma medida los intereses de la Iglesia y los del Estado.

Sin embargo, el cardenal y el ministro de culto y de instrucción pública, Thun, que abrigaba sus mismos sentimientos, se vieron enfrentados con crecientes dificultades. Con la ratificación del concordato comenzó también la lucha por su derogación o modificación, que pesó sobre la política interior austríaca durante los quince años siguientes. Desde que Austria, en los años sesenta, entró por los carriles de una política constitucional liberal (diploma de octubre de 1860, patente de febrero de 1861) [15], se convencieron los políticos dirigentes de que el concordato había introducido al Estado en un callejón sin salida, pero sus esfuerzos por lograr una mitigación de los artículos relativos al matrimonio y a la escuela, que al fin también Rauscher apoyó parcialmente, hallaron en la curia una oposición tan estrecha de miras como pertinaz.

La derrota de los políticos conservadores en política interior y exterior, el año 1866, agudizó las discusiones. El nuevo canciller del imperio, Beust, calificó el concordato y su explotación propagandística por los liberales de Alemania y de Italia como una de las causas de la decadencia austríaca; como él quería procurar a Austria, mediante una política liberal, nuevo prestigio e influjo en Alemania, trabajó también en la política eclesiástica en estrecha colaboración con la mayoría parlamentaria, entonces ya liberal [16]. En febrero de 1868 fueron promulgadas las leyes confesionales, que volvían a someter al Estado el matrimonio y la escuela y garantizaban la libre elección de la confesión religiosa. Así, las más

---

15. Por las patentes de 1.º de septiembre de 1859 y de 8 de abril de 1861, emanadas en este contexto, que reconocían gran autonomía a las Iglesias evangélicas de Austria (textos: WALTER, *Fontes* 302-322) no se produjo apaciguamiento alguno en la disputa sobre el concordato.

16. Cf. H. POTTHOFF, *Die deutsche Politik Beusts von seiner Berufung zum österreichischen Aussenminister, 1866 bis zum Ausbruch des dt.-fr. Krieges 1870-1871*, Bonn 1968.

importantes disposiciones concordatarias quedaban corregidas en sentido liberal[17].

Mientras que en los dos mayores Estados, la revolución y sus efectos subsiguientes habían ayudado a la Iglesia a alcanzar una libre posición jurídica, en los demás Estados de la confederación germánica perdurada el derecho de la Iglesia de Estado. El rey Maximiliano II de Baviera[18], elevado al trono en 1848, era católico convencido, aunque se sentía guardián de la igualdad de derechos y de la tolerancia. Quería mantener los derechos soberanos del Estado y no simpatizaba con el ultramontanismo y su exponente Reisach[19]. Practicó una política cultural de liberalismo moderado, pero eligió consejeros de las más diversas orientaciones, entre ellos también a C.A. von Abel[20], por cuyo influjo el ministerio liberal conservador von den Pfordten hizo algunas concesiones a la reacción. Sólo tras la dimisión de Pfordten (1859), la política interior de Baviera estuvo marcada por el liberalismo, con el que también simpatizaba el rey Luis II (desde 1864).

El arzobispo Reisach no tardó en intentar imponer en Baviera los postulados de la conferencia episcopal de Wurzburgo. En una primera conferencia episcopal bávara en Freising (octubre de 1850) fue aprobado un memorial concebido por Reisach y Windischmann, que exigía la total aplicación del concordato y la derogación del edicto de religión[21]. Contrariamente a las advertencias de Döllinger, que, no obstante sus tensiones con Reisach, seguía siendo todavía consejero de los obispos, la conferencia formuló además exigencias de política escolar inaceptables para un Estado igualitario, por ejemplo la exigencia de intervención en todas las provisiones de cargos[22].

Sobre las exigencias de Freising se provocaron polémicas bas-

17. Las polémicas en torno a las leyes se tratarán juntamente con las tensiones de finales de la década de los años sesenta. que inauguraron la era del *Kulturkampf*. Cf. cap. XL, p. 932-937.

18. H. RALL, *König Max II von Bayern und die katholische Kirche*, HJ 74 (1955) 739-747; id., *Ausblicke auf Weltentwicklung und Religion im Kreise Max' II. und Ludwigs II.*, ZBLG 27 (1964) 488-522.

19. Cf. cap. XX, p. 532s y nota 28.

20. Cf. cap. XX, p. 531s.

21. Cf. cap. VII, p. 241ss.

22. Döllinger se opuso decididamente en Freising, incluso contra la propuesta de Windischmann, dirigida contra las facultades teológicas, de erigir establecimientos diocesanos de enseñanza teológica. Cf. FRIEDRICH, *Döllinger* III, 90-99.

tante prolongadas. El gobierno reconoció que el antiguo sistema no podía ya mantenerse plenamente en vigor, y procuró llegar a un compromiso lo más ventajoso posible para él. Las decisiones regias de 8 de abril de 1852[23] y de 8 de octubre de 1854 tuvieron en cuenta los deseos de los obispos, especialmente con respecto a los seminarios y a la vigilancia de la escuela; a la segunda decisión habían precedido varias sesiones de los obispos, concertadas por Reisach con la curia. Como contraprestación por sus concesiones el gobierno solicitó el alejamiento de Reisach, que Pío IX concedió tras algunas dilaciones. El arzobispo fue creado cardenal de curia en diciembre de 1855, y como tal pudo ejercer gran influjo en los asuntos eclesiásticos alemanes. Su sucesor en Munich fue el benedictino Gregor von Scherr.

Sólo en 1864 volvieron a reunirse los obispos bávaros y deliberaron sobre medidas de defensa contra la política liberal eclesiástica y escolar; también en la católica Baviera, debido no en último término a la postura indiferenciada contra las ideas del tiempo, había quedado la Iglesia en gran aislamiento. Aún en 1864 se produjo un conflicto con el gobierno, que logró imponer el cierre del instituto de enseñanza teológica abierto en Espira por el obispo Weis[24].

También una conferencia de los obispos de Renania superior, reunida en marzo de 1851 bajo la presidencia del arzobispo de Friburgo, von Vicari[25], decidió enviar a los gobiernos un memorial basado en las exigencias de Wurzburgo, que fue publicado y así influyó como ataque fundamental contra el sistema de Iglesia de Estado. Sólo dos años más tarde ofrecieron los gobiernos algunas mitigaciones que fueron declaradas insuficientes en un nuevo memorial colectivo de los obispos.

Dado que los gobiernos no querían en un principio ceder, y además no eran reconocidos como miembros de la conferencia episcopal, debieron los obispos volver a negociar separadamente durante los cinco años siguientes. En Kurhessen, el obispo de Fulda, Kött, pudo llegar a un *modus vivendi*. En Hessen-Darm-

---

23. Texto: WALTER, *Fontes* 233-239. Cf. AkathKR VIII 403ss-430ss.

24. L. STAMER, *Der Streit zwischen Staat und Kirche um den Ausbau des Speyrer Priesterseminars 1864*, AMrhKG 16 (1964) 249-280.

25. Cf. cap. XX, p. 534s y nota 34.

stadt, el obispo de Maguncia, Ketteler, logró en 1850 éxitos considerables[26]. Se enfrentó con el gabinete Dalwigk con una inusitada seguridad propia, aunque al mismo tiempo apoyó su política conservadora en pro de la gran Alemania, así como su lucha contra el liberalismo y la democracia. Así, bajo el signo de la reacción se produjo una alianza, que el obispo y sus consejeros, Lennig, Heinrich y Moufang[27], pusieron discretamente al servicio de la libertad de la Iglesia. Ya en 1851 abrió Ketteler en el seminario de Maguncia un instituto de estudios teológicos, con lo cual privó de su razón de ser a la facultad estatal de Giessen. El gobierno se limitó a una protesta verbal. En 1854 concluyó Ketteler con Dalwigk una convención que tomaba en consideración los intereses de ambas partes y aseguró por más de un decenio la paz político-eclesiástica[28].

En la curia, que desde hacía mucho tiempo se volvía a insistir en la capacidad exclusiva del papa para concluir concordatos, se miraba con malos ojos el proceder independiente del obispo y su renuncia a formular las máximas exigencias; sólo tras ulteriores concesiones por parte del ministerio logró Ketteler que la convención fuese tolerada por Roma. El obispo de Rottenburg, Lipp, que también en 1854 había negociado juntamente con su vicario general una convención similar con el gobierno de Württemberg, no pudo lograr tal éxito; la curia insistió en que fueran entabladas negociaciones concordatarias, que desde 1856 fueron tramitadas en Roma.

---

26. La mayoría del cabildo de Maguncia había elegido al liberal moderado, profesor de teología, Leopold Schmid, que fue rudamente combatido por Lenning y sus amigos, y por intervención de los cuales no fue confirmado por Pío IX. El gobierno de Hesse, que quería evitar conflictos, cedió; bajo la presión de Bonn y Darmstadt, el capítulo se puso de acuerdo sobre una lista de tres eclesiásticos no hessienses, en la que por iniciativa de Lenning fue introducido también Ketteler.

27. Joh. Bapt. Heinrich (1816-91), en 1851 profesor de dogmática en el nuevo seminario de Maguncia, en 1855 decano capitular, en 1867 deán de la catedral, en 1869 vicario general, entre 1850 y 1890 redactor del «Katholik» juntamente con Moufang. Cf. además de la biografía por PASTOR (antes de este capítulo): H. LENHART, AMrhKG 5 (1953) 325-359; L. LENHART, LThK[2] V 204. — Franz Christof Moufang (1817-1890) fue en 1851 superior y profesor de moral y pastoral en el seminario de Maguncia, desde 1854 deán, después de la muerte de Ketteler, fue en 1877-86 administrador de la diócesis y desde 1863 diputado de la cámara de Hesse. Cf., además de la biografía de GÖTTEN (antes de este capítulo): K. FORSCHNER, en *Hessische Biographien*, I, 1918, 241-247; L. LENHART, «Jb. für das Bistum Mainz» 5 (1950) 400-441; id., AMrhKG 19 (1967) 157-191; G. MAY, AMrhKG 22 (1970) 227-236. Sobre Lennig, cf. cap. XXVII, p. 649 y nota 1.

28. Texto: WALTER, *Fontes* 359-363. Cf. VIGENER, *Ketteler* 258-261.

Con mucha más tensión transcurrieron las cosas en Baden. A las tentativas de Vicari de ejercer sus derechos de jurisdicción episcopal sin tener en cuenta las reivindicaciones de intervención por parte del gobierno, reaccionó éste con medidas represivas, dictó la reclusión temporal del arzobispo en casa e impuso sanciones a los eclesiásticos que le obedecieran; acto seguido excomulgó Vicari a varios miembros del consistorio supremo. El gobierno de Baden, con objeto de allanar el conflicto de ello resultante, decidió desde 1854 entrar en negociaciones concordatarias.

En las negociaciones con los gobiernos de Württemberg y Baden, interesados en el apaciguamiento de la política eclesiástica, a las que también se asoció Nassau[29], el cardenal Reisach logró imponer exigencias centrales de la curia a tenor del concordato austríaco. Pero con ello volvieron a producirse nuevas tensiones: los concordatos que se habían concluido con Württemberg el 8 de abril de 1857[30] y con Baden el 28 de enero de 1859[31] necesitaban ser aprobados por el parlamento, lo cual no se logró en ninguno de los dos estados. Tras acaloradas polémicas, el concordato fue rechazado por las respectivas cámaras, en Baden en la primavera de 1860, en Württemberg en 1861.

Acto seguido ambos estados emprendieron, conforme a la concepción liberal, una reglamentación unilateral de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. La ley de Baden de 9 de octubre de 1860[32] realizó, por vez primera en un Estado alemán, los ideales de política eclesiástica del liberalismo; las fórmulas de compromiso de la constitución del Reich (de Francfort)[33], que servían de norma, fueron corregidas en perjuicio de la Iglesia. A las

29. El gobierno de Nassau, que desde 1857 volvió a negociar con el obispo de Limburgo, Blum, emanó el 25 de mayo de 1861 una reglamentación provisional de la situación eclesiástica. Texto: Brück, *Oberrhein. Kirchenprovinz* 550. Sólo la anexión del archiducado por Prusia (1866) inició un breve período de libertad de la Iglesia. Cf. Höhler, *Gesch. des Bistums Limburg* (v. antes del cap. VII), *passim*.

30. Texto del concordato de Württemberg y de los anexos de oficio: Walter, *Fontes* 363-376; Mercati I, 853-875.

31. Texto del concordato de Baden y de los anejos de oficio: Walter, *Fontes* 376-404; Mercati I, 880-920.

32. Texto (con las leyes correspondientes, emanadas también el 9 de octubre de 1860): Walter, *Fontes* 405-410); Friedberg, *Staat und katholische Kirche in Baden* (v. antes del cap. XL) 237-240; Stadelhofer, *Abbau der Kulturkampfgesetzgebung in Baden* (ibid.) 392ss.

33. Cf. cap. XXVII, p. 650s.

Iglesias se garantizó la categoría de corporaciones públicas y el arreglo autónomo de sus asuntos (§§ 1, 7), pero al mismo tiempo se las sometió a las leyes del Estado, fuera de la esfera de autonomía así reconocida, y circunscrita muy restrictivamente por los demás artículos de la ley; las prescripciones eclesiásticas que afectaran a las «condiciones civiles o estatales» requerían la aprobación del gobierno (§§ 13, 15). Como prerrequisito para la admisión a cargos eclesiásticos se exigió la prueba de una «cultura científica general»; el gobierno podía formular reparos contra aspirantes que no le fueran gratos «bajo el aspecto civil o político» (§ 9). Acerca de los bienes de la Iglesia se dictaminó la administración conjunta por el Estado y por la Iglesia (§ 10), el establecimiento de órdenes quedó sujeto a la aprobación del gobierno (§ 11). La entera instrucción pública quedó sometida al Estado (§ 6), pero se autorizó la erección de escuelas eclesiásticas (§ 12). La ley eclesiástica de Württemberg, promulgada el 30 de enero de 1862[34], se basaba en los mismos principios, aunque en algunos puntos era más condescendiente con la Iglesia.

No pocas de las disposiciones de estas leyes eran ambivalentes; todo dependía del espíritu con que fueran aplicadas. En Württemberg se evitaron conflictos gracias al espíritu conciliante del rey y de su gobierno, como también gracias a la actitud moderada del obispo Lipp († 1868) y de su sucesor Hefele[35], a veces mal entendida por clérigos celantes. También en Baden, el ministerio Lamey (1860-66), responsable de la ley eclesiástica, procuró establecer un equilibrio, mientras que el ministerio Jolli, que le sucedió (1866-76), se sirvió de la ley para iniciar el primer conflicto de principios entre el poder liberal del Estado y la Iglesia católica en Alemania[36].

Entre 1850 y 1870, diecisiete Jornadas de los Católicos continuaron lo comenzado en las primeras asambleas generales[37]. Contribuyeron a la reunión y autopresentación de las fuerzas católicas, a la coordinación del apostolado, del movimiento de asociaciones y de la prensa; los seglares se preocuparon por menesteres eclesiásticos en una medida desconocida hasta entonces.

---

34. Texto: Golther, *Staat und Kirche in Württemberg* 541-547.
35. Cf. infra. p. 715, además cap. xl, p. 943.
36. Cf. cap. xl, 939s. 37. Cf. cap. xxvii, p. 651s.

En las Jornadas de los Católicos se fundaron la mayor parte de las asociaciones; así, ya en 1848, en Maguncia, por sugerencia de A. Reichensperger, la asociación de san Vicente de Paúl, y en 1849, en Ratisbona, la *Bonifatiusverein*, por instigación de Döllinger. La asociación de san Vicente se consagró a la caridad [38]; la *Bonifatiusverein*, cuyo primer presidente fue Josef Stolberg (1804-59), hijo del célebre convertido [39], apoyó a las comunidades de la diáspora * [40]. También gozaron de apoyo activo las asociaciones de jóvenes trabajadores. Su fundador, Adolf Kolping (1813-65), educador del pueblo muy en contacto con la práctica, logró desarrollar, después de 1848, estas asociaciones en una organización de jóvenes trabajadores manuales extendida por toda Alemania y también en Suiza. Los jóvenes aprendices, una vez terminada su formación, entraban con frecuencia en las asociaciones de trabajadores, que se desarrollaron a partir de los años cincuenta.

La solicitud de Kolping por los trabajadores manuales y por los obreros calificados caracteriza el arranque en las clases medias del movimiento social católico, con el que se topa también en la prensa y apologética católica de la época, como, por ejemplo, en Alban Stolz (1803-83). Se trataba de conservar, mejorándolo, el antiguo orden social, y se combatía el liberalismo, el capitalismo y el socialismo, pero no se conocían soluciones de los nuevos problemas de la sociedad industrial y del proletariado. Ketteler fue el primero que, desde los años sesenta, comenzó a tomarlos a su cargo, y expresó sin ambages que no se podían abordar con la caridad tradicional [41]. Exigía una política social del Estado y su apoyo por la Iglesia [42] y remitió al mismo tiempo

---

38. H. BOLZAU, *Vinzenzverein und Vinzenzgeist*, Colonia 1933; H. AUER, *100 Jahre Vinzenzverein in Deutschland*, «Vinzenz-Blätter» 33 (1950) 40-54.

39. Cf. cap. XIII, p. 364s.

* En Alemania se da el nombre de *diáspora* al conjunto de los católicos que viven dispersos en regiones donde la gran mayoría son protestantes. Así se designó antiguamente a los judíos que, sobre todo, en la época helenística, vivían fuera de la patria judía (nota del traductor).

40. *In heiliger Sendung. 100 Jahre Diaspora-Arbeit*, ed. dir. por la Junta General de las *Bonifatiusvereins*, Paderborn 1949; *Handbuch des Bonifatiusvereins*, Paderborn 1953.

41. Sobre todo con su libro *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, Maguncia 1864, [4]1890, a través de numerosos sermones y en su relación sobre *Fürsorge der Kirche für die Fabrikarbeiter* (= asistencia de la Iglesia a los trabajadores de las fábricas) en la conferencia episcopal de Fulda (septiembre 1869). VIGENER, *Ketteler* 435-470, 552-561, etc.; LENHART, *Ketteler* I, 92-118, etc.; LILL, *Bischofskonferenzen* 91s.

42. Christian Hermann Vosen (1815-71), profesor de religión en Colonia y colabora-

a la Iglesia nuevas obligaciones, como la organización de un apostolado especial para los trabajadores, y de asociaciones diocesanas de trabajadores bajo la inmediata dirección del respectivo obispo, así como la instrucción en pastoral social, de los estudiantes de teología. En 1869 logró Ketteler encarar con la cuestión obrera al entero episcopado alemán, aunque sin conseguir inducirlo a tomar decisiones en el sentido de sus propuestas. La preocupación de los obispos se dirigía preferentemente a los problemas y controversias surgidas desde la convocación del concilio: la miseria de los trabajadores debía pasar a segundo término, cediendo el paso a la disputa sobre la infalibilidad pontificia.

Entre las otras muchas iniciativas de las Jornadas de los Católicos se cuentan las asociaciones artísticas, que se atenían de forma demasiado retrospectiva y unilateral al nazarenismo y al neogótico. Entre tales iniciativas se cuenta también el plan de una academia católica, discutido por primera vez en 1852, y que sólo en 1876 pudo verse realizado parcialmente con la fundación de la *Görres-Gesellschaft* [43]. Al mismo orden de ideas pertenece también el proyecto de una universidad católica, propuesto repetidas veces en las asambleas de los años sesenta y muy fomentado por los obispos. Era una reacción comprensible frente al postergamiento de los católicos en las universidades fuera de Austria y de Baviera, aunque el plan no pudo ser realizado por la resistencia de los gobiernos.

Las Jornadas Católicas se atuvieron firmemente a la reserva preconizada en 1849 tocante a la política del momento; sin embargo, en el empeño por dar a la renovación eclesiástica la eficacia más amplia posible, se pronunciaron sobre cuestiones fundamentales de la vida política. Con su acción en favor del mantenimiento de las posiciones eclesiásticas y contra la progresiva secularización, las Jornadas Católicas y las asociaciones quedaron cada vez más a la defensiva frente al liberalismo y sus aliados del campo evangélico.

---

dor de Kolping, había dado importantes sugerencias en este sentido en la Jornada de los Católicos de Francfort (1863).

43. H. FINKE, *Gründung, Entwicklung und Erfolge der Görres-Gesellschaft*, «Jahresberichte der Görres-Gesellschaft» 1937, Colonia 1938, 68-73; A. ALLGEIER, *Geschichtl. Rückblick*, ibid. 1-62; W. SPAEL, *Die Görres-Gesellschaft 1876-1941*, Paderborn 1957. Cf. también J. SPÖRL, StL[6] III, 1007ss.

Las controversias arriba mencionadas relativas a la cuestión nacional y al Estado de la Iglesia contribuyeron a agudizar los contrastes. Precisamente las Jornadas Católicas hicieron profesión de adherirse a la gran Alemania, como lo formuló reiteradamente Döllinger, el año 1850, en Linz[44]. En la nación global, que incluía a Austria, los católicos constituían la mayoría, y en cuanto tales era precisamente como podían hacer triunfar sus derechos cercenados por los gobiernos particulares; contrariamente a la polémica liberal, la Iglesia católica estaba estrechamente ligada a muchas tradiciones de la nación y debía por tanto cooperar activamente a su unificación. Con eso, el postulado sumamente consecuente de Döllinger, de que fuesen reunidas las iglesias nacionales volvió, por cierto, a tropezar con reservas, que al integrarse progresivamente el catolicismo de federación en el ultramontanismo, acabaron por convertirse en franca resistencia.

La asociación del eclesialismo ultramontano y del objetivo nacional de la gran Alemania no podía triunfar porque la mayoría no católica en la Alemania no austríaca optó por la solución de la pequeña Alemania y por la alianza con el liberalismo. Desde 1859 la *Deutsche Nationalverein* se orientó en cuanto a ideología y organización conforme a la pauta del *risorgimento* italiano. Entre los alemanes cundió el desaliento, y muchas de las asociaciones *Pius-Vereine* se disolvieron. La Jornada de los Católicos en Colonia (1858) desplazó el centro de gravedad al ámbito de lo caritativo y de lo social. El *Partido de la Gran Alemania* de Moufang (1862) quedó en mero episodio.

En esta situación tuvo también significado integrante la toma de partido en favor del Estado de la Iglesia, que se veía amenazado, al que por primera vez prestó su adhesión programáticamente la Jornada de los Católicos de Munich (1861). Sobre todo, los jefes y miembros del movimiento se dejaron ciertamente guiar por el deber especial de solidaridad para con el papa, basado en el concepto ultramontano de Iglesia; con la actividad de la hermandad de san Miguel (desde 1860) y la entrega del óbolo de san Pedro, con peregrinaciones y manifestaciones, se prestó en adelante al papa una considerable ayuda material y moral. En una

44. Cinco de las Jornadas de los Católicos entre 1850 y 1870 tuvieron lugar en ciudades austríacas.

peligrosa simplificación, que resulta comprensible si se tienen presentes los ataques liberales contra el papado y la Iglesia, se hizo depender la libertad de la Iglesia de la del papa, y ésta de la permanencia del Estado de la Iglesia. La efectiva injusticia que se infligía al papa impidió ver que el Estado clerical romano contradecía a los principios jurídicos del siglo. La intervención en favor de la continuidad del Estado de la Iglesia, al que los liberales negaban toda justificación intrínseca, debió contribuir a un mayor aislamiento y distraer de apremiantes problemas del día. Tomas de posición diferenciantes, como la de Döllinger, que ponía en duda la necesidad del Estado de la Iglesia, fueron rechazadas o descartadas [45]; sólo fomentaban los recelos contra la minoría intelectual, que se oponía a la creciente romanización del catolicismo alemán. La Jornada de los Católicos de Aquisgrán (1862) intensificó la actividad. Estimuló también el movimiento llamado *Kasinobewegung*, que llevó a los católicos de las clases altas y medias a reunirse en clubs, los cuales, además, fueron en muchos lugares puntos de apoyo del movimiento electoral católico, que todavía en los años sesenta se alzó contra el predominio liberal.

Es característico de la posición intelectual del movimiento católico su modo de reaccionar frente a la publicación del *Syllabus* (1864) [46]. La condenación demasiado sumaria, en algunos puntos injustificada, en otros no suficientemente razonada, del liberalismo tanto ideológico como político, fue celebrada sin reservas, siendo así que habría sido necesaria una interpretación moderada, que tuviera en cuenta la situación intelectual de Alemania. Fueron inevitables nuevas contiendas sobre el particular, puesto que el documento vaticano provocó entre liberales y protestantes una enorme excitación, que sólo sería rebasada por el dogma de la infalibilidad pontificia. Si bien el *Syllabus* no hacía nuevas declaraciones de fe, sin embargo, a causa de su reivindicación de autoridad y de lo tajante de sus formulaciones, fue entendido como una declaración de guerra al Estado moderno y a la ciencia moderna.

---

45. Cf. las controversias acerca de las conferencias de Döllinger en el Odeón de Munich (1860): FRIEDRICH, *Döllinger* III, 233-269; CONZEMIUS, *Briefwechsel Döllinger-Acton I?*

46. Cf. cap. XLI, p. 963ss.

Las decisiones políticas del año 1866 ahondaron todavía más los contrastes. La desintegración de la confederación germánica ocasionada por Prusia, así como la exclusión de Austria, destruyeron las esperanzas políticas de los católicos, y en un principio fueron sentidas por éstos más como ruptura revolucionaria de legítimas tradiciones que como preámbulo para una nueva forma de unidad nacional. La destrucción de la supremacía de Austria en Alemania e Italia fue también una derrota del catolicismo. En la nueva federación de Alemania del norte los católicos sólo eran una minoría; al Estado nacional italiano sólo le faltaba ya, para su redondeamiento, el resto del Estado de la Iglesia, cuya caída era en aquellas circunstancias mera cuestión de tiempo. La cesura alemana fue agravada por el hecho que los publicistas liberales y evangélicos celebraran aquel viraje como triunfo del protestantismo; a la vez se exaltó a Prusia, con una estrecha simplificación de miras, como garante del progreso, y el imperio austríaco fue despachado como residuo de la edad media[47].

El año 1867 tuvo lugar, en Innsbruck, la Jornada de los Católicos, que una vez más se declaró en favor de la gran Alemania y, con el ejemplo del Tirol, evocó la síntesis de germanismo y catolicismo negada por los liberales. Sin embargo, pronto comenzó a cundir la convicción de que la defensa eficaz de los intereses católicos presuponía el reconocimiento de las nuevas realidades y de que la unidad nacional sólo se podía realizar ya en la forma prevista por Prusia. Ketteler fue el primero y quien con más eficacia abogó por la integración de los católicos en la federación del norte de Alemania[48]. Entre los políticos al principio sólo lo secundó Peter Reichensperger[49]. Esta integración fue progresando en los años siguientes más de lo que permitía conjeturarlo la polémica de los años setenta contra los católicos *enemi-*

---

47. Cf., por ejemplo, J.C. BLUNTSCHLI, *Denkwürdiges*, pub. por R. SEYERLEN, III, Nördlingen 1884, 145; F. GREGOROVIUS, *Römische Tagebücher 1852-74*, Stuttgart 1892, 8, 14 julio de 1866; H. VON TREITSCHKE, *Aufsätze, Reden und Briefe*, pub. por K.M. SCHILLER, III, Meersburg 1929, 311, 312-330, 331-339, 360s. Cf. también K.G. FABER, *Die nationalpolitische Publizistik Deutschlands von 1866 bis 1871*, II, Düsseldorf 1963, n.º 581, 583, 691s., 596s, 599, 603, 608, 610, 612, 615ss.

48. En el sensacional libro *Deutschland nach dem Kriege von 1866*, Maguncia 1867.

49. August Reichensperger se retiró luego de la política activa; Mallinckrodt y Windthorst adoptaron en la dieta regional y en el *Reichstag* una posición muy distanciada con respecto a Prusia, aunque manteniéndose leales a la constitución.

gos del Reich. Esta polémica fue suavizada por el hecho de mantener Prusia provisionalmente su política de buenas relaciones con la Iglesia. Bismarck trató todavía, inicialmente, de ganarse a los católicos y precisamente por ellos negó a Italia, aliada de Prusia en la guerra contra Austria, todo apoyo contra el Estado de la Iglesia. Ahora bien, la política de Bismarck en el año 1866 había cimentado también su alianza con los liberales nacionales, que en el decenio siguiente influenció decisivamente la política interior germano-prusiana y la orientó en sentido del *Kulturkampf.*

La transformación política y la convocación del concilio Vaticano hicieron surgir en el episcopado alemán el deseo de una cohesión más estrecha y luego el plan de una conferencia general según el modelo de 1848. Sólo que el plan realista tropezó en Roma con serios reparos, que a duras penas pudo mitigar el cardenal de Viena, Rauscher; el centralismo de Pío IX no quería reconocer a los obispos iniciativas ni competencias que rebasaran los límites de un Estado. En septiembre de 1867 se reunieron en Fulda los obispos de la federación de Alemania del Norte y de los Estados del sur de Alemania; el resultado más importante de sus deliberaciones fue la institucionalización de la conferencia episcopal, que en adelante habría de celebrarse cada dos años[50].

Ya anteriormente la asamblea de los intelectuales católicos de Alemania, sugerida por Döllinger y seguida también con temores y recelos por Roma (1863), había fracasado en su intento de conciliación entre la teología histórica y la teología neoescolástica; el *Syllabus* y la convocación del concilio vinieron a ahondar todavía los contrastes. La monopolización de la escolástica, promovida ahincadamente por Roma, fue propugnada sobre todo por los maguntinos, junto con Heinrich y Moufang, por Paul Haffner (1829-99, obispo de Maguncia desde 1886), que descubrieron en la escolástica la mejor base ideológica para la concentración antiliberal perseguida por ellos. En el mismo sentido actuaban Matthias Josef Scheeben (1835-83), profesor del seminario de Colonia, muy superior en talento especulativo a sus conmilitones, y los profesores de Wurzburgo, Joseph Hergenröther (1824-90, en 1879

---

50. Los obispos austríacos, también invitados, no pudieron acudir a Fulda, porque polémicas de política interna, entre ellas la disputa sobre el concordato, que se iba agudizando, requerían su presencia en el propio país.

prefecto del Archivo Vaticano y cardenal), y Franz Hettinger (1819-90). Gran influjo ejercieron los escritos del jesuita alemán Joseph Kleutgen (1811-83), que enseñaba en Roma; también la facultad teológica de Innsbruck, confiada a los jesuitas, transmitía la neoescolástica romana.

Sin embargo, la gran mayoría de los profesores alemanes de teología, entre ellos no pocos que, como Döllinger, hasta los años cincuenta habían luchado en común con los maguntinos por la libertad de la Iglesia, se opusieron a la uniformación romanizante, utilizando para ello argumentos teológicos, históricos, ecuménicos y de política eclesiástica[51]. Del ultramontanismo extremo, que la curia de Pío IX imponía a la Iglesia, temían la destrucción de legítimas estructuras y tradiciones eclesiásticas, como también un agudizamiento tan inútil como peligroso del conflicto con las fuerzas liberales. Contrariamente a los neoescolásticos, que se inspiraban en un pasado idealizado, buscaban el diálogo con las demás ciencias y por medio de él la conciliación con el mundo cultural moderno en general.

Junto con Döllinger hay que mencionar sobre todo a dos profesores de Tubinga: el dogmático Johannes E. Kuhn (1806-87) y el historiador Karl Joseph von Hefele (1809-93, obispo de Rottenburg desde 1869), así como al abad muniqués, Daniel Bonifaz von Haneberg (1816-76, obispo de Espira desde 1872). De forma muy polémica actuaron Friedrich Michelis (1815-86) y el discípulo de Döllinger, Johannes Friedrich (1836-1917). Junto con los neogalicanos franceses que rodeaban al obispo Maret, los profesores alemanes de teología eran considerados como los adversarios más peligrosos de las tendencias curiales. Éstos fueron combatidos, difamados y en gran manera aislados por sus contrarios, que arrastraban tras sí a las masas católicas. Así, el nuncio de Munich los acusó no pocas veces de rebelión contra la autoridad y de inclinación al protestantismo.

En Suiza, los liberales siguieron explotando consecuentemente la clara victoria que habían reportado sobre los católicos en 1846-48[52]. Su política, que tenía por objetivo una ulterior represión de la Iglesia, fue considerada como modelo por los li-

51. Cf. cap. XXXVII, p. 880s.
52. Cf. cap. XX, p. 539s.

berales de otros países, y en las contiendas del estilo del *Kulturkampf* de los años sesenta y setenta fueron imitados en muchas partes, primeramente en el vecino Baden[53]. También después de 1848 fueron cerrados no pocos conventos y escuelas de la Iglesia, los programas de estudios de las restantes escuelas y la administración de los bienes de la Iglesia fueron sometidos al control cantonal, los eclesiásticos, obligados a prestar juramento a las leyes; algunos cantones suprimieron la enseñanza de la religión. De todos modos, la garantía de la libertad de cultos dada por la constitución federal hizo posible la fundación de Iglesias y comunidades católicas, a las que católicos extranjeros ayudaban con donativos.

Un primer conflicto de alcance fundamental, prolongado por varios años, fue el que tuvo que sostener Marilley, obispo de Lausana-Ginebra. Los gobiernos de los cinco cantones de Berna, Friburgo, Ginebra, Neuenburg y Waadt, sobre los que se extendía su diócesis, concluyeron en 1848 un concordato, en el que reglamentaban las cuestiones eclesiásticas unilateralmente y en contra de los principios de la Iglesia. En él reivindicaban los gobiernos el nombramiento del obispo, el *placet* y la adapción de las leyes eclesiásticas a las civiles; a los candidatos a cargos eclesiásticos se imponía un examen ante funcionarios cantonales. A las protestas de Marilley, que prohibió a los eclesiásticos el juramento de las leyes, respondieron los gobiernos primero con su arresto, luego con su expulsión. La gran mayoría de sacerdotes y seglares siguieron manteniéndose del lado de su obispo, y los gobiernos, bajo la presión de la opinión pública, entablaron en 1852 negociaciones con el Vaticano, que en 1856 condujeron a un *modus vivendi*. Además de esto, en Friburgo pudo lograrse dos años después un entendimiento sobre los bienes de la Iglesia.

Entre los católicos, sólo una minoría había dado su asentimiento al proceder radical de los gobiernos. Se trataba de una minoría que había desarrollado ulteriormente en sentido democrático las ideas de reforma de Wessenberg y creía poder realizarlas luego en alianza con los gobiernos. Grupos con tal objetivo habían perdurado en la mayor parte de los cantones de Suiza,

---

53. Cf. cap. XL, p. 939ss.

y la mayoría de ellos terminaron en el movimiento de protesta contra el dogma de la infalibilidad que condujo a la escisión de los viejos católicos. También los antiultramontanos que permanecieron en la Iglesia cayeron en gran aislamiento; hombres de compromiso, como el político de Lucerna, Anton Philipp von Segesser [54], no pudieron imponerse entre los dos frentes endurecidos. Los liberales afirmaban que no combatían a la Iglesia como tal, sino únicamente el jerarquismo y el ultramontanismo, pero precisamente a estas tendencias dieron mayor impulso sus medidas.

La adhesión más estrecha posible a Roma siguió considerándose como la más segura garantía de la estabilidad y desarrollo de la vida eclesiástica; activistas ultramontanos como Gaspard Mermillod (1824-92) [55] dominaban el campo. Mermillod actuaba en Ginebra, donde el número de los católicos había crecido considerablemente a consecuencia de la inmigración de Saboya. Dado que la constitución federal prohibía la erección de nuevas diócesis, Pío IX nombró en 1864 a Mermillod, al que tenía en gran estima, obispo auxiliar de Marilley para Ginebra; a lo que parece, el papa abrigaba esperanzas nada realistas sobre una *conversión* de la ciudad de Calvino.

La presión que pesaba sobre la Iglesia intensificó el afán de organización, que con frecuencia se llevó a cabo según el modelo alemán. Desde los años cincuenta se propagaron asociaciones como las *Pius-Vereine* y organizaciones caritativas, estas últimas bajo la dirección del capuchino Teodosio Florentini [56], fundador de la congregación de hermanas de Menzing y de Ingenbohl.

La estructura predominantemente rural de los cantones católicos, que gravaba con tensiones sociales suplementarias la lucha con los liberales de la ciudad, no dejó que se desarrollara gran actividad intelectual. Centros de irradiación fueron Friburgo y la

54. E.F.J. MÜLLER-BÜCHI, ZSKG 56 (1962) 185-200, 301-331, 60 (1966) 76-102, 275-304, 368-398, 64 (1970) 328-369; CONZEMIUS, *Katholizismus ohne Rom* 72s.

55. Mermillod, que después de su nombramiento como vicario apostólico de Ginebra (1873) fue expulsado del Consejo federal (cf. cap. XL, p. 944), fue nombrado en 1883 obispo de Lausana-Ginebra y en 1890, cardenal de la curia. Asoció la mayor dedicación a la doctrina papalista sobre la Iglesia (cf. AUBERT, *Pie IX*, 303) con una gran actividad en política social. — Biografías por L. JEANTET, París 1906, y CH. COMTE, París 1924; C. MASSARD, *L'oeuvre sociale du Card. M.*, Lovaina 1914; A. HAMMAN, LThK² VII, 310.

56. P.V. GADIENT, *Der Caritasapostel Th. Florentini*, Lucerna ²1946; A. VON WOLFENSCHIESSEN, *Die industriellen Unternehmungen von P. Th. Florentini* (tesis), Roma 1956; B. VON MEHR, LThK² IV, 170.

abadía de Einsiedeln, bajo el abad Heinrich Schmid. Por realizaciones científicas autónomas se señalaron el obispo Karl Johann Greith, de St. Gallen [57], vinculado a la teología alemana, el pedagogo e historiador Gall Morel, benedictino de Einsiedeln [58], y el político y periodista Theodor von Scherer-Boccard [59].

XXX. EL AUGE DEL CATOLICISMO EN EL MUNDO ANGLOSAJÓN

Gran Bretaña e Irlanda (después de 1848)

Por Patrick J. Corish

Profesor de la Universidad de Maynooth, Irlanda

BIBLIOGRAFÍA: P.F. MORAN (dir.), *The Pastoral Letters and other Writings of Cardinal Cullen,* 3 vols., Dublín 1882; E.S. PURCELL, *Life of Cardinal Manning,* 2 vols., Londres 1896; S. LESLIE, *Henry Edward Manning,* Londres 1921; C. BUTLER, *The Life and Times of Bishop Ullathorne,* 2 vols., Londres 1926; P.J. WALSH, *William J. Walsh, Archbishop of Dublin,* Dublín 1928; D. GWYNN, *A Hundred Years of Catholic Emancipation,* Londres 1929; C. BUTLER, *The Vatican Council,* 2 vols., Londres 1930; J.E. HANDLEY, *The Irish in Modern Scotland,* Cork 1947; G.A. BECK (dir.), *The English Catholics 1850-1950,* Londres 1950; P. MACSUIBHNE, *Paul Cullen and his Contemporaries,* 3 vols., Naas 1961-65; V.A. MCCLELLAND, *Cardinal Manning,* Londres 1962; E.R. NORMAN, *The Catholic Church and Ireland in the Age of Rebellion 1859-73,* Londres 1965; J.H. WHYTE - P.J. CORISH, *Political Problems 1850-78,* Dublín 1967. Cf. también la bibliografía del cap. XXI.

Inglaterra

En 1840 había sido elevado de cuatro a ocho el número de vicarios apostólicos, pero la solución de los problemas de la Iglesia católica en Inglaterra, y sobre todo de las dificultades que surgían como consecuencia del creciente número de inmigrantes irlandeses en las ciudades industriales, sólo era posible, como se echó de ver en la década siguiente, mediante la erección de un episcopado diocesano. Tras la elevación de Pío IX al solio ponti-

57. J. OESCH, *K.J. Greith,* St. Gallen 1909; J.B. VILLIGER, LThK² IV, 1220.
58. B. KUEHNE, *P. Gall Morel,* Einsiedeln 1875; R. HENGGELER, LThK² VII, 628.
59. J.G. MAYER, *Graf Th. v. Scherer-Boccard,* Friburgo 1900.

ficio, en 1847 y de nuevo en 1848 acudieron a Roma representantes de los vicarios apostólicos con objeto de solicitar un remedio inmediato en tal sentido. Pero la revolución romana y el exilio del papa a Gaeta difirieron la decisión hasta 1850. Entre tanto, la organización eclesiástica en Inglaterra sufría un gravamen todavía mayor, debido a la afluencia de irlandeses sin recursos tras el gran hambre de 1847.

Un breve pontificio de 29 de septiembre de 1850 erigió en Inglaterra y en Gales una jerarquía católica con sede metropolitana en Westminster y 12 obispos sufragáneos. Wiseman fue nombrado arzobispo y el 3 de octubre fue creado cardenal. El 7 de octubre, poco antes de su partida de Roma para Inglaterra, dirigió una carta pastoral a los católicos ingleses, en la que él —exuberante y optimista por naturaleza— expresaba sin la menor restricción su alegría de ver «que la católica Inglaterra había sido reintroducida en su órbita dentro del firmamento de la Iglesia». En Inglaterra, sin embargo, este texto confirmó a muchos católicos en su convicción de que, en el fondo, Wiseman no conocía la situación inglesa y el modo de ser de los ingleses. La noticia del restablecimiento de la jerarquía se había recibido en general con un interés benévolo, que sin embargo, con la pastoral de Wiseman, se transformó en mal humor. La prensa reaccionó con una explosión de mojigatería, y hubo demostraciones callejeras contra la agresión papal en Inglaterra, que se expresaba, por ejemplo, en la pretensión de Wiseman «de regir como obispo los condados de Middlessex, Hertford y Essex». Cierto que en la elección de las 12 sedes sufragáneas se habían evitado con tacto los nombres de las diócesis anglicanas, pero la erección de Westminster en sede arzobispal provocó especial indignación, pues aunque Westminster no era diócesis anglicana, la abadía, sin embargo, era considerada como santuario nacional.

Wiseman calmó la tempestad, que él mismo había desencadenado sin pretenderlo, con un hábil y eficaz *Llamamiento a la razón y al buen sentido del pueblo inglés*, que publicó el 20 de noviembre después de su regreso a Inglaterra. Si bien el 1.º de agosto de 1851, un *Ecclesiastical Titles Bill* fue elevado a la categoría de ley, que a todos los que aceptaran títulos de sedes episcopales no existentes en el Reino Unido imponía una multa de

100 libras, no se urgió su aplicación, y 20 años más tarde fue derogada tácitamente.

También entonces se produjeron conversiones, aunque en escaso número. La que tuvo mayor resonancia fue la de Henry Edward Manning, que pertenecía a un grupo que en 1851 abandonó la Iglesia anglicana por razón del juicio de Gorham. Se trataba de la decisión de un comité del consejo de Estado, por cuyo voto había quedado en minoría un obispo anglicano que se había negado a reconocer el nombramiento de J.C. Gorham, quien había puesto en duda la eficacia del bautismo. Sin embargo, la solicitud apremiante de la jerarquía no era tanto la conversión de Inglaterra, como la de organizar un sistema parroquial, así como también la de construir iglesias y escuelas para las masas de católicos pobres en las zonas industriales. Más de la mitad de los católicos vivían en Lancashire (diócesis de Liverpool y Salford), cuya población había aumentado considerablemente con la gran afluencia de inmigrados en los años que siguieron a 1847. El resto se hallaba concentrado en Londres (diócesis de Westminster y Southwark) y en las zonas industriales de los Midlands (principalmente en la diócesis de Birmingham). En el resto de Inglaterra eran tan escasos los católicos y se hallaban tan dispersos que era difícil crear siquiera una organización diocesana.

Con todo, fueron grandes las realizaciones de los tres sínodos provinciales celebrados bajo el episcopado de Wiseman en los años 1852[1], 1855 y 1859. Las misiones parroquiales recibieron una situación estable y se prestó especial atención al problema de reclutar sacerdotes para ellas. Algunos sacerdotes vinieron, naturalmente, de Irlanda. Además, Wiseman prosiguió su política de incorporar religiosos a las misiones parroquiales. Esto, a su vez, originó ciertas dificultades, dado que los intereses de los religiosos exentos no coincidían siempre con los de los obispos. El mismo cardenal fundó una congregación diocesana, los oblatos de san Carlos, y nombró como superior a Manning. Surgieron además nuevos problemas, porque tanto Wiseman como Man-

---

1. En este sínodo pronunció Newman uno de sus sermones más importantes: *The Second Spring*. Mostró que también su imaginación se había estimulado con la esperanza de una conversión de Inglaterra, aunque por temperamento era mucho más reservado que Wiseman.

ning promovieron la erección de cierto número de seminarios con principios rigurosamente tridentinos, mientras que hasta entonces había sido tradición inglesa formar juntamente a los candidatos al sacerdocio y a los aspirantes a profesiones seculares. Finalmente, esta tradición reportó la victoria tras un inquietante período de inseguridad y de cambios en los métodos.

El estado de salud de Wiseman era muy malo en los últimos años de su vida, por lo cual en 1855 se le asignó como coadjutor a George Errington, de Plymouth. Ahora bien, los caracteres de ambos eran demasiado opuestos, de manera que Wiseman se hizo cada vez más dependiente de Manning. Cuando murió Wiseman, el 15 de febrero de 1865, Pío IX personalmente nombró como sucesor a Manning, pasando por encima de la decisión expresa del cabildo en favor de Errington.

Manning, hombre de voluntad férrea y de firme decisión, fue arzobispo durante 27 años. Casi inmediatamente después de su conversión había sido ordenado sacerdote y había pasado tres años en Roma. Allí desarrolló ideas ultramontanas extremas, pero con todo fue una figura nacional en la Inglaterra victoriana. Su conciencia social y su solicitud por los pobres son quizá el rasgo más destacado de su actividad. Esta tendencia se había manifestado ya claramente antes de su conversión y alcanzó su punto culminante en su fructuosa mediación en la gran huelga portuaria de Londres en 1889. Su vida estuvo singularmente dominada por la lucha con vistas a obtener para las escuelas católicas elementales una parte conveniente de los fondos públicos, sobre todo cuando tras el *Education Bill* fueron abiertas escuelas del Estado. También su sincera simpatía hacia Irlanda influyó favorablemente en su apostolado, ya que el 80 por ciento de los católicos ingleses eran de origen irlandés.

Manning tenía una percepción segura de los problemas intelectuales de su tiempo, pero también profundos recelos respecto a su influjo en la fe católica. Manning fue responsable —aunque secundado en ello por casi todos los obispos— de la prohibición absoluta de estudiar en Oxford o Cambridge, impuesta a los católicos. En 1874 fundó él en Kensington una universidad católica, que resultó un fracaso y en 1882 hubo de ser cerrada. Tres años después de su muerte, en 1895, fue levantada a los

católicos la prohibición de frecuentar las universidades del Estado.

Sobre la cuestión de la universidad no tardaron en surgir diferencias entre Manning y Newman. Éstas eran, sin embargo, sólo parte de tensiones de mayor alcance, no precisamente en el plano personal, sino entre los llamados viejos católicos y los convertidos. El rasgo evangélico de Newman armonizaba en muchas cosas con el catolicismo tradicional inglés; Newman y el grupo de los viejos católicos eran de tendencias afines y desconfiaban del ultramontanismo extremo que Manning compartía con muchos convertidos. Si bien esta agrupación desapareció hacia 1880, persistieron, sin embargo, las animosidades entre Manning y Newman.

Newman, después de su conversión, estudió teología en Roma. Allí había adquirido conciencia de su afinidad espiritual con el oratorio de san Felipe Neri, y así, después de su regreso a Inglaterra, fundó el primer oratorio inglés en Birmingham. Muchos obstáculos se opusieron a su desarrollo. Por razón de las tensiones entre él y Frederick William Faber los oratorios de Birmingham y de Londres se desenvolvieron con independencia mutua y hasta cierto punto incluso con hostilidad. En 1852 aceptó Newman la invitación del arzobispo Cullen de trasladarse a Dublín como rector de la universidad. Ahora bien, este plan sólo tuvo un éxito muy limitado, y en 1858 hubo Newman de resignar finalmente su cargo [2]. Dejó, sin embargo, un recuerdo permanente de su rectorado en una serie de conferencias pronunciadas en mayo de 1852 en Dublín y publicadas bajo el título de *The Idea of a University*.

Regresado a Inglaterra, en mayo de 1859 fundó la escuela del oratorio, con lo cual aportó un notable complemento a la tradición pedagógica benedictina y jesuítica [3]. El mismo año su obispo, Ullathorne de Birmingham, le rogó que asumiera la dirección de «Rambler», revista fundada por John Moore Copes en 1848. Richard Simpson había sido su director desde 1854, y en 1858 se le había asociado John Acton [4]. La razón de su nombramiento fue

2. Para más detalles, véase p. 729s.

3. Otra fecha importante en el desarrollo de la escuela media para muchachos es el año 1835, en que los salesianos abrieron en Londres el *Clapham College*, primero de su género para la clase media.

4. John Emmerich Edward Dalberg Acton (1834-1902) fue uno de los más destacados

que el «Rambler» se había hecho sospechoso a la Iglesia. Ahora bien, la colaboración del mismo Newman en el número de julio de 1859 [5] fue denunciada en Roma, y George Talbot, el hombre de confianza inglés del papa, designó a Newman como «el hombre más peligroso en Inglaterra». Durante los cinco años siguientes fue Newman objeto de sospechas, tratado con menosprecio y privado de toda influencia. Su anterior posición fue restablecida con la publicación de la *Apologia pro vita sua*, que apareció entre abril y junio de 1864 en entregas mensuales, como réplica a una acusación de Charles Kingsley, quien afirmaba que Newman y el clero católico en general querían a la verdad por sí misma y no como virtud.

El núcleo de esta réplica lleva por título: *A history of my religious opinions*, y la sinceridad de Newman que allí se manifiesta fue una defensa muy eficaz de su honor personal. En 1864, apenas si podía él esperar un éxito semejante al querer refutar la opinión, según la cual a los teólogos católicos sólo les está permitido trabajar con fuertes restricciones. Dos años después, en 1866, le ofreció Ullathorne una iglesia en Oxford; esta propuesta fue, sin embargo, bloqueada por Manning, Ward, Talbot y otros, que no tenían a Newman por suficientemente ortodoxo. El año siguiente, la congregación de Propaganda prohibió definitivamente a los católicos frecuentar las universidades.

En 1870 publicó Newman *A Grammar of Assent*. Durante veinte años había trabajado en esta obra, que es quizá la única que no escribió por un motivo inmediato, sino como fruto de larga reflexión [6]. Su problema eran los fundamentos de la certeza y especialmente las razones de la fe: ¿Cómo puede uno creer algo que no entiende o que no puede demostrar absolutamente?

---

discípulos de Döllinger en Munich. Como liberal en política y propugnador de la libertad religiosa, adoptó una actitud enérgica contra el ultramontanismo. Contrariamente a Döllinger no rompió con la Iglesia después del concilio Vaticano I, sino que se retiró a una vida exclusivamente académica. En 1886 fundó la «English Historial Review». En 1895 fue nombrado profesor de historia moderna en Cambridge. En sus últimos años proyectó la *Cambridge Modern History* (publicada en 1901-11). Véase sobre todo U. NOACK, *Katholizität und Geistesfreiheit nach den Schriften von J. Dalberg-Acton*, Francfort 1936; G.E. FASNACHT, *Acton's Political Philosophy*, Londres 1952.

5. Publicado más tarde separadamente como *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*.

6. Véase H. TRISTRAM (dir.), *John Henry Newman, Autobiographical Writings*, Londres 1956, 273.

Su acceso, tanto más interesante, cuanto que se efectúa independientemente de la tradición escolástica, es en lo esencial un análisis psicológico de la «prueba moral, una serie de probabilidades»[7], ninguna de las cuales es en sí concluyente, pero que en conjunto, por la facultad de la mente de juzgar y sacar conclusiones, designada por Newman como *illative sense*, pueden inducir definitivamente al acto de fe.

También en 1870 se acrecentaron las tensiones entre Manning y Newman en orden a la definición de la infalibilidad pontificia. Newman no tenía ninguna clase de dificultades acerca de la doctrina en cuanto tal —ésta fue incluso, en un sentido muy real, el motivo de su conversión—, pero él opinaba que una definición formal provocaría hostilidad fuera de la Iglesia y desazón dentro de ella, sobre todo si se formulaba en forma extrema, que él tenía motivos de temer. La aceptación de la doctrina, tal como se definió en el concilio, no le creó la menor dificultad.

En 1877 volvió Newman de nuevo a Oxford, después de más de 30 años de ausencia, con objeto de recibir la distinción como miembro honorario del Trinity College, que absolutamente por primera vez otorgaba esta institución. Dos años después lo elevó León XIII a la dignidad cardenalicia, con el privilegio inusitado de que, si bien sólo era sacerdote, pudiera residir en Birmingham. Allí pasó Newman en paz los once últimos años de su vida. Murió el 11 de agosto de 1890. Él mismo había compuesto su inscripción sepulcral: *ex umbris et imaginibus in veritatem*.

Escocia

También en Escocia, debido a la afluencia de irlandeses a las zonas industriales, y sobre todo a Glasgow (donde en 1851 el 18 por ciento de la población total eran irlandeses), el número de los católicos había crecido sensiblemente. La mayor parte de los inmigrantes irlandeses en Escocia procedían de la provincia del Ulster y llevaban consigo las tensiones allí reinantes entre católicos y protestantes. Además, tropezaron con la hostilidad de los

7. *Grammar of Assent* 217; trad. cast.: *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960.

presbiterianos escoceses y no podían adaptarse a los católicos nativos. Desde los tiempos de O'Connell los católicos irlandeses en Glasgow eran muy nacionalistas. Muchos de sus sacerdotes provenían de Irlanda, y había división entre los sacerdotes irlandeses y los escoseses. En 1851 fundaron los irlandeses en Glasgow el periódico «Free Press», cuya incesante polémica con el vicario apostólico, Murdoch, aceleró indudablemente su muerte (15 de diciembre de 1865). Le sucedió su anterior auxiliar, John Gray. Roma propuso que Gray mismo se eligiera un auxiliar, y dio a entender que sería indicado un sacerdote irlandés. Gray, sin embargo, no estaba dispuesto a ello, y en su actitud se vio apoyado por los demás vicarios apostólicos que, en el caso de ser nombrado un irlandés, temían un agravamiento general de la situación de la Iglesia en Escocia.

Finalmente, debido a la insistencia del arzobispo de Dublín, Cullen, fue nombrado coadjutor de Gray el rector del Colegio Irlandés de París, James Lynch. Lamentablemente, aunque quizás por la fuerza de las cosas, se agudizó la división en Glasgow, ya que el clero irlandés estaba del lado de Lynch, y los escoceses del lado de Gray. En 1867 Manning, arzobispo de Westminster fue nombrado visitador [8]. Éste propuso trasladar a Gray y a Lynch y expresó su parecer de que los problemas escoceses sólo se podrían resolver mediante la creación de una jerarquía diocesana. Esto, sin embargo, pareció demasiado prematuro al gobierno, que comunicó a Manning y a Roma sus reservas sobre el particular.

En vista de esto, Roma dio largas al asunto de la erección de una jerarquía diocesana. Además, la elección de la sede metropolitana se reveló difícil. Dos terceras partes de los 350 000 católicos de Escocia vivían en Glasgow o en sus alrededores. La más próxima concentración relativamente importante se hallaba en Edimburgo, la capital; St. Andrews, sede del arzobispado medieval, era una pequeña ciudad con muy pocos católicos. Cuando finalmente, el 4 de marzo de 1878, fue erigida la jerarquía, se procuró satisfacer todos estos intereses. La sede metropolitana fue erigida en St. Andrews y Edimburgo, con cuatro diócesis sufra-

---

8. V.A. McClelland, *The Irish Clergy and Archbishop Manning's Apostolic Visitation of the Western District of Scotland 1867*, CHR 53 (1967) 1-27, 229-250; *A Hierarchy for Scotland 1868-78*, ibid. 56 (1970) 474-500.

gáneas, mientras que Glasgow, como arzobispado sin sedes sufragáneas, quedó bajo la inmediata dependencia de la santa sede.

Irlanda

Se cree generalmente que el gran hambre de 1847 marca un viraje decisivo en la historia moderna de Irlanda: comienzo de una fuerte emigración, que posiblemente elevó algo el nivel de vida en Irlanda, pero en todo caso dejó detrás un gran proletariado del campo, que tenía pocas esperanzas de mejoramiento en tanto no se corrigieran substancialmente las leyes relativas a la propiedad rústica. A pesar de muchas transformaciones, que parecen señalar progresos, como, por ejemplo, la construcción de nuevas iglesias y la multiplicación de las instituciones eclesiásticas, la emigración subsiguiente a la carestía y al hambre dejó a los católicos irlandeses sin confianza alguna en sí mismos y expuestos a continuos sacudimientos económicos y políticos.

Los católicos constituían casi el 80 por ciento de la población total. La mayor parte de los protestantes estaban concentrados en el Ulster, mientras que en extensas zonas del sur y del oeste la población era por regla general católica. La superioridad de fuerzas protestantes sólo lentamente fue abandonando su cuasi-monopolio de la riqueza y del poder político. Una sentencia muy importante de 1873 declaró que la jurisdicción papal en Irlanda, tras un estatuto no revocado del siglo XVI seguía siendo ilegal, si bien en la práctica las salas de lo civil respetaban las decisiones de la jurisdicción eclesiástica, ya que se presuponía su reconocimiento por los católicos.

Bajo el *Penal Code* y en los días de O'Connell surgieron estrechos vínculos entre el clero y los seglares, que luego, en el siglo XIX, por el hecho de que la gran mayoría del clero parroquial había recibido su formación en Irlanda, normalmente en Maynooth, fueron reforzándose todavía más. Sólo una pequeña minoría frecuentaba en el continente los pocos seminarios abiertos de nuevo después de la revolución.

En 1849 Paul Cullen, rector del Colegio Irlandés de Roma, fue nombrado arzobispo de Armagh. Trasladado en 1852 a Dublín,

fue desde 1866 el primer cardenal irlandés y estuvo al frente de la jerarquía irlandesa hasta su muerte († 1878). Disponía de las facultades de delegado apostólico, por lo cual pudo convocar un sínodo nacional (Thurles 1850), en el que la disciplina de la Iglesia y la práctica eclesiástica serían adaptadas al derecho canónico común y a las normales tendencias ultramontanistas, se procedería a una condenación de los proyectados *Queen's Colleges*[9] y se pondría freno a la actividad política del clero irlandés.

Tentativas de forzar disposiciones sobre este último punto sólo obtuvieron un resultado parcial y condujeron, entre otras cosas, al total distanciamiento entre Cullen y el influyente arzobispo de Tuam, MacHale. Después de 1870 surgió el movimiento revolucionario de los *fenians* que, según la convicción de Cullen, representaban para la Iglesia de Irlanda la misma amenaza que los revolucionarios en el continente y sobre todo en Italia. Sin embargo, en esto se equivocaba Cullen, pues aunque los *fenians* no estaban dispuestos a reconocer, como hasta entonces, la dirección clerical en la política irlandesa, no eran sin embargo unos descreídos.

Cullen fue apoyado por los obispos en su oposición contra los *fenians*, pero los clérigos en algunos casos fueron remisos a prestarle ayuda, pues compartían los desengaños y los sentimientos antibritánicos del pueblo. Con todo, no les era fácil, precisamente en la época del *Syllabus*, hallar una justificación teológica de la rebelión, y así se abstuvieron, con algunas excepciones, de apoyar abiertamente el movimiento revolucionario. Tras un levantamiento sin resultado, el año 1867, muchos *fenians* fueron encarcelados; el clero se impuso entonces menos reservas y se unió a las públicas manifestaciones de simpatía hacia los presos. Cullen, para salir al paso a esta amenaza, obtuvo de Roma en 1870 una condena formal del movimiento fenianista.

En 1869, Odo Russell, representante británico no oficial en Roma, informó de que Antonelli le había comunicado «que la situación en Irlanda le llenaba de horror y de dolor y que el carácter irlandés se le hacía incomprensible»[10]. Cinco años antes había Cullen consentido con dificultad en aceptar una discreta in-

---

9. Véase cap. XXI, p. 547s.

10. Odo Russell al conde de Clarendon, Roma 5 de mayo de 1869: reproducción en N. BLAKISTON, *The Roman Question*, Londres 1962, 363.

tervención en la política y, a pesar de su educación y prehistoria romanas, se había revelado como un *católico liberal,* al que a duras penas podía comprender Antonelli. Cullen estaba finalmente dispuesto a colaborar con el partido liberal, que se había formado entonces bajo la dirección de Gladstone, aunque tal partido era hostil al papado ultramontano.

Los liberales ingleses y los católicos irlandeses estaban de acuerdo en que la Iglesia protestante de Irlanda debía ser desestatizada. Por ambas partes se exigía que sus bienes fuesen repartidos entre todas las iglesias de Irlanda. Cullen insistió en que ninguna Iglesia fuera subvencionada por el Estado, sino que cada una fuera ante la ley una comunidad basada en la libre decisión, como lo era la Iglesia católica desde la reforma, y este principio fue aprobado en el *Irish Church Act* del año 1869.

La asociación de Cullen por el partido liberal estaba más en el orden de los intereses comunes que en el de los principios comunes y su apoyo a «una Iglesia libre en un Estado libre» brotaba más de su pensar irlandés que de un principio cualquiera del liberalismo. Esto apareció claro en la cuestión escolar. Después de 1850, las vicisitudes en el sistema de las escuelas elementales simultáneas, introducidas en 1831, habían dado motivos de preocupación a los obispos, que intentaron de diversas maneras inducir al gobierno a apoyar un sistema confesional. Cierto que no podían imponer ninguna modificación del sistema simultáneo, pero con el transcurso del tiempo éste llegó a ser confesional en todo menos en el nombre, puesto que casi en toda Irlanda los niños que frecuentaban las escuelas del Estado eran todos católicos. La escuela media se había basado siempre sobre la escuela privada confesional. El año 1878, el *Intermediate Education (Ireland) Act* aprobó pequeños honorarios para los directores y premios para los alumnos, otorgados de acuerdo con los resultados de los exámenes estatales.

La instrucción universitaria fue causa de un largo conflicto. El sínodo de Thurles de 1850 había prohibido a los católicos frecuentar las universidades interconfesionales, designadas como *Queen's Colleges.* Cullen había regresado de Roma con el encargo de erigir una universidad, organizada según el modelo de la de Lovaina. Newman aceptó su invitación a asumir el rectorado de la

misma; la universidad, sin embargo, se halló siempre en dificultades. Esto se debía a muchas causas. El gobierno se negó a otorgarle estatutos, por lo cual tampoco fueron reconocidos jurídicamente sus grados. La clase media católica de Irlanda, dispuesta a enviar a su hijos a dicha universidad, era poco numerosa, y las esperanzas que tenía Newman de crear en Dublín una universidad destinada a Gran Bretaña e Irlanda, no eran nada realistas. Algunos obispos rehusaron su apoyo activo a la nueva universidad, y MacHale no tardó en constituirse en su adversario más encarnizado. Esto tenía un peso especial, ya que la finanzas de la universidad dependían de colectas de las iglesias. Sobre asuntos prácticos, Newman debía tratar únicamente con Cullen; ahora bien, los temperamentos de estos dos hombres eran demasiado opuestos [11]. Después de la partida de Newman, en 1858, la universidad católica se halló constantemente en dificultades. Aun entonces se negó el gobierno a otorgarle estatutos, si bien en 1879 constituyó a la universidad regia de Irlanda en comisión examinadora, ante la cual podían los estudiantes de la universidad católica, juntamente con los de otros *colleges*, efectuar sus exámenes para la obtención de los grados.

La debilidad de la universidad católica y la concentración de la instrucción seminarística en Maynooth provocó una orientación rigurosamente clerical en los profesores católicos de Irlanda. Dos de los teólogos de Maynooth merecen especial mención: Patrick Murray, cuyo tratado *De ecclesia Christi* (3 vols.) Dublín 1860-66, manifestó la orientación ultramontana del *College*, y George Crolly. que en su tratado *De iustitia et iure* (3 vols.) Dublín 1870-77, fue el primero en tratar este tema en el contexto de la legislación británica. Patrick F. Moran, sobrino de Cullen (más tarde arzobispo de Sidney), fue el primero que en sus voluminosas publicaciones sobre la historia de la Iglesia irlandesa utilizó los archivos pontificios. Juntamente con Cullen fue responsable de la fundación de la revista mensual «Irish Ecclesiastical Record» (1864).

---

11. El fracaso de la universidad se ha atribuido con frecuencia, falsamente, sólo a este último factor. Cullen y Newman habían logrado llegar a una colaboración, aunque no era cosa fácil. «Éramos diferentes», escribía Newman el 17 de noviembre de 1878, después de la muerte de Cullen, a C.W. Russell, presidente de Maynooth, «pero yo sentía hacia él gran afecto y gratitud y lo tenía en gran estima por razón de su trabajo». También Cullen apreciaba a Newman y defendió su ortodoxia cuando se sospechó de él en Roma. Cf. F. McGrath, *Newman's University: Idea and Reality*, Dublín 1951, 503-504.

La experiencia había enseñado a Cullen que era imposible a un sacerdote u obispo en la Irlanda del siglo XIX no verse implicado en la política. Esta implicación del clero en la política tuvo un resultado especialmente triste: los protestantes sacaron como conclusión que una Irlanda independiente sería dominada por el clero católico y que *Home Rule* significa propiamente *Rome Rule* *. Después de 1860 despertó a nueva vida la orden de Orange, fundada en 1795 como instrumento de la supremacía protestante.

La ruptura entre los católicos irlandeses y los liberales evangélicos referente a la cuestión de la enseñanza universitaria condujo en 1873 a la caída del gobierno Gladstone. Al cabo de seis años de inseguridad política, a finales de siglo una serie de malas cosechas suscitó de nuevo el problema de los labradores arrendatarios. Charles Stewart Parnell, protestante, se presentó como jefe de un fuerte grupo parlamentario, que exigía una reforma agraria y cierto grado de administración autónoma, conocida en general como *Home Rule*. Logró el apoyo de los jefes revolucionarios y de la jerarquía católica, y sobre todo el de Walsh, arzobispo de Dublín y el de Cashel Croke. Gladstone, que había vuelto a su puesto en 1880, se mostró benévolo, al igual que el cardenal Manning, pero los conservadores ingleses, comprendidos algunos católicos prominentes, presentaron en Roma el movimiento irlandés como revolucionario. Intervenciones y condenaciones pontificias crearon muchas dificultades a los obispos, pero el movimiento conservó su cohesión hasta el año 1889, en que Parnell fue nombrado entre los acusados en un proceso de divorcio. Los obispos declararon que ya no podía seguir siendo jefe del partido, y las divisiones que siguieron a esto condujeron a nuevo período de inseguridad política. Cuando ésta fue superada apareció claro que con ella había terminado también la implicación del clero en la política, típica del siglo XIX.

---

* Juego de palabras: *Home Rule* = gobierno autónomo; *Rome Rule* = gobierno por Roma (y por el clero). Nota del traductor.

Estados Unidos - Canadá - Australia

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

Estados Unidos: FUENTES: F. KENNEALLY, *United States Documents in the Propaganda Fide Archives,* II, Washington 1968; ELLIS, *Documents 252-424;* D. SHEARER (v. bibliografía general), *173-375;* P. GUILDAY, *The National Pastorals,* ibid., 120-225; ColLac III (concilios provinciales y nacionales); *Relazione... da Mons. Bedini,* Roma 1854, nueva ed. por J.F. CONNELLY, *The Visit of archbishop G. Bedini to the United States,* Roma 1960, 190-287; H. BROWNE, *The Archdiocese of New York a Century ago, a Memoir of Archb. Hughes,* «Historial Records and Studies» 39-40 (1952) 129-190. Además, las revistas y los periódicos católicos, en especial «The Metropolitan» (1852-58), «Brownson's Quarterly Review» (1844-64), «The Freeman's Journal», «The Catholic Telegraph», «The Catholic Vindicator».

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras mencionadas en la bibliografía general (en especial, Shea IV, ELLIS 48-104, MCAVOY 136-225 y DHGE XV, 1123-28) y de la bibliografía del cap. IX (p. 295s) véase: Schmidlin PG, II, 207-211; AUBERT, *Pie IX* 427-436, 559-560, y LATOURETTE, *Christianity* III, 4-246. Además: M. HOFFMAN, *The Church Founders of the Northwest,* Milwaukee 1937; R. BAYARD, *Lone Star Vanguard. The Catholic Reoccupation of Texas 1838-48,* St. Louis 1945; L. LYONS, *Fr. N. Blanchet and the Founding of the Oregon Missions 1838-48,* Washington 1940; J. PILLAR, *The Catholic Church in Mississippi 1837-65,* Nueva Orleáns 1964; M. SCHROEDER, *The Catholic Church in the Diocese of Vincennes 1847-77,* Washington 1946; J. MCSORLEY, *Fr. Hecker and his Friends,* St. Louis 1952; J.B. CODE, *Bp. Hughes and the Sisters of Charity,* en *Miscellanea hist. L. van der Essen,* Lovaina 1947, 991-1038; CL. WALWORTH, *The Oxford Movement in America,* Nueva York *1893;* F. MACDONALD, *The Catholic Church and the Secret Societies in the United States,* Nueva York 1946; W. D'ARCY, *The Fenian Movement in the United States 1858-86,* Washington 1947; P.G. RAHILL, *The Cath. Indian Missions and Grant's Peace Policy 1870-74,* Washington 1953.

Sobre la emigración, terreno todavía poco trabajado, v. además de la obra de SHAUGHNESSY (cf. bibliografía general) y del sugestivo estudio de TH. MCAVOY, *The Formation of the Catholic Minority in the United States 1820-60,* RPol 10 (1948) 13-34, E. ROTHAN, *The German Catholic Emigrant in the United States 1830-60,* Washington 1946; M. KELLY, *Catholic Immigrant Colonization Projects in the United Stades 1815-60,* Nueva York 1939; J.P. SHANON, *Catholic Colonization in the Western Frontier,* New Haven 1957.

Sobre la segunda fase del nativismo: Además de las obras mencionadas en p. 295 y de las biografías de FR. KENRICK y M. SPALDING (infra), v. J. HIGHAM, *Strangers in the Land. Patterns of American Nativism 1860-1925*, New Brunswick 1955; R. LORD y otros, *Hist. of the Archdioc. of Boston*, II, 648-703.

Sobre la escuela católica y la formación del clero: J.A. BURNS, *The Growth and Development of the Catholic School System in the United States*, Nueva York 1912; E. CONNORS, *Church-State Relationship in Education in the State of New York*, Washington 1951; J.M. CAMPBELL, *The Catholic Contribution to the American College*, en *Vital Problems in Catholic Education in the United States*, pub. por R. DEFERRARI, Washington 1939, 84-107; J. MCCADDEN, CHR 50 (1965) 188-207; TH. MCAVOY, RPol 28 (1966) 19-46; J.M. DALEY, *Georgetown University. Origin and early years*, Washington 1957; J.T. ELLIS, *The formative Years of the Catholic University of America*, Washington 1946, 15-86; W. MORRIS, *The Seminary Movement in the United States 1833-66*, Washington 1932; J. SAUTER, *The American College of Louvain 1857-78*, Lovaina 1959.

Sobre la guerra de secesión: M. RICE, *American Catholic Opinion in the Slavery Controversy*, Nueva York 1944; B. BLIED, *Catholics and the Civil War*, Milwaukee 1945; C. DUNHAM, *The Attitude of the Northern Clergy toward the South 1860-65*, Toledo 1942; W. WIGHT, CHR 44 (1958) 290-306; L. STOCK, ibid. 16 (1930) 1-18.

Entre las biografías hay que destacar especialmente las de los obispos M. Spalding (por J.L. SPALDING, Baltimore 1873), McQuaid (por F. ZWIERLEIN, 3 vols., Rochester 1925-27), Fr. Kenrick (por H. NOLAN, Washington 1948), Hughes (por J. HASSARD, Nueva York 1865), Verot (por M. GANNON, Milwaukee 1964), Bailey (por M.H. YEAGER, Washington 1947), Neumann (por M. CURLEY, Washington 1952), Miles (por V. O'DANIEL, Washington 1926), Baraga (por C. VERWYST, Milwaukee 1900), Purcell (por M. McCANN, Washington 1918), McCloskey (por J. FARLEY, Nueva York 1918), Eccleston, por C. HALSEY, RACHS 76 (1965) 69-128, 77 (1966) 131-156, así como J. O'SHEA, *The two Kenricks*, Filadelphia 1904.

Canadá: Además de las obras mencionadas en la bibliografía general y en el cap. IX (p. 305), en espec. la de LEMIEUX, como también AUBERT, *Pie IX* 436-441 y LATOURETTE, *Christianity* III, 247-276, v. L. POULIOT, *Mgr. Bourget et son temps*, 2 vols., Montreal 1955-56, y las biografías de los obispos de Charbonnel (por C. CAUSSE, Gembloux 1931), Lynch (por H. MCKEOWN, Toronto 1886), Laflèche (por R. RUMILLY, Montreal 1938), Provencher (por D. FRÉMONT, Winnipeg 1935) y de Lefebvre (por P. POIRIER, Montreal 1898). Además: F.H. WALKER, *Catholic Education and Politics in Upper Canada*, Toronto 1955; J. MOIR, *Church and State in Canada West*, Toronto 1959; P. SAVARD, *La vie du clergé québecois au XIXe s.*,

«Recherches sociographiques» 8 (1967) 259-273; PH. SYLVAIN, *Quelques aspects de l'antagonisme libéral-ultramontain au Canada français*, ibid., 279-297; G. CARRIÈRE, *Histoire documentaire de la congrégation des missionnaires Oblats de Marie Immaculée dans l'Est du Canada*, 6 vols., Ottawa 1957-67; id., *La Compagnie de La Baie d'Hudson et les missions catholiques dans l'Ouest canadien*, «Revue de l'Université d'Ottawa» 36 (1966) 15-39, 232-257; E. LAMIRANDE, *L'implantation de l'Église catholique en Colombie bitrannique, 1838-1848*, ibid. 28 (1958) 213-225, 323-363, 453-489; C. ROY, *L'Université Laval*, Québec 1903; P. SAVARD, «Culture» 26 (Quebec 1965) 64-83. Véase también J.B. MEILLEUR, *Mémorial sur l'éducation au Bas-Canada*, Quebec 1876.

Australia: Además de las obras de P. MORAN y P. O'FARRELL en la bibliografía general, v. E. O'BRIEN, *The Dawn of Catholicism in Australia*, 2 vols., Londres 1930; H. BIRT, *Benedictine Pioneers in Australia*, 2 vols., Londres 1911; T.L. SUTTOR, *Hierarchy and Democracy in Australia, 1788-1870*, Melbourne 1965.

Estados Unidos

En el segundo tercio del s. XIX, la Iglesia católica de los Estados Unidos registró un notable progreso en su desarrollo; en efecto, desde 1870, no sólo era numéricamente el grupo católico de habla inglesa más importante del mundo, sino que además, en aquel tiempo, el catolicismo americano desarrolló sus propios rasgos característicos.

La comunidad católica de los Estados Unidos, formada originariamente por antiguos colonos ingleses y franceses (en los Estados del sur también españoles), con la creciente afluencia de inmigrantes irlandeses había ido cambiando poco a poco su estructura. El gran hambre que afligió a Irlanda de 1845 a 1847 contribuyó a acelerar imprevistamente esta evolución. Junto a esto, los desórdenes de 1848-49 movieron a numerosos fugitivos alemanes a emigrar al Nuevo Mundo. Este doble movimiento, favorecido por el rápido desarrollo económico del país, continuó en los dos decenios siguientes. La mayoría de los irlandeses eran católicos, como también numerosos alemanes [12]. Si bien muchos de ellos y sobre todo sus hijos, aislados dentro de un ambiente protestante, sobre todo

12. El número de emigrantes católicos entre los años 1820 y 1870 se ha estimado en 1 683 791 irlandeses y 606 791 alemanes.

al principio [13], no tardaron en abandonar la Iglesia en que habían sido bautizados, sin embargo, la inmigración, juntamente con la multiplicación natural, dio lugar a un aumento de población católica que superó todas las previsiones. Según las indagaciones de Shaughnessy, basadas en un examen crítico de los datos disponibles, en 1840 había 663 000 católicos, o sea sólo el 4 por ciento de la población total de los Estados Unidos. Diez años después se había elevado su número hasta un millón (de ellos 700 000 inmigrantes de 14 países diferentes); en 1860 eran 3 103 000, y en 1870 alcanzaban los católicos la cifra de 4 504 000, lo cual equivalía al 7, 10 y 11 por ciento de la población total respectivamente.

Ahora bien, la distribución de estos católicos variaba mucho según las regiones. Mientras que en 1870 había un católico por cada nueve americanos, en los Estados del sur, que por razón de la gran abundancia de trabajadores negros eran evitados por los inmigrantes, sólo había 1 por 25, y a veces incluso menos. La inmigración de los católicos benefició sobre todo a los Estados del norte: Pensilvania, Ohío, Kentucky, Illinois, Wisconsin, Iowa y Minnesota. Los alemanes, que se establecieron preferentemente en el triángulo Cincinnati - Milwaukee - St. Louis, igual que los inmigrantes canadienses, se asentaron en general en el campo, mientras que los irlandeses, que eran demasiado pobres para poder emprender una colonización agrícola [14] y no tenían otra salida que la ocupación inmediata como trabajadores o en el servicio doméstico, se aglomeraban normalmente en las ciudades portuarias o industriales del nordeste. Dado que los irlandeses formaban con mucho el grupo más numeroso, el catolicismo americano asumió durante largo tiempo carácter urbano y hasta proletario.

Por lo demás, la corriente siempre creciente de inmigrados de Irlanda dio lugar en las ciudades a una reanimación de la campaña *nativista*, que por los años cuarenta había ya amainado, y con el nuevo nombre de *knownothingism* se reanudaron también los actos de violencia anticlericales. Éstos alcanzaron su punto culmi-

---

13. La importancia de estas deserciones en la segunda mitad del siglo se sobreestimó notablemente en tiempos pasados, como han demostrado los cálculos exactos de G. SHAUGHNESSY (l.c.).

14. Hubo algunas tentativas de ayudarles a establecerse, pero los irlandeses no gustaban de vivir en el campo, donde se sentían muy aislados.

nante entre 1854 y 1855 [15] y sólo con la guerra de secesión se calmaron definitivamente.

El creciente aumento de la población católica, juntamente con el movimiento que empujaba a los colonos más hacia el oeste, y la incorporación (1845-1848) de Oregón y de Idaho al noroeste, y de Texas, Nuevo México y California al sur, provocó a las autoridades eclesiásticas difíciles problemas de organización.

En las vastas regiones del *Far-West* había que comenzar absolutamente desde el principio, y la congregación de Propaganda, a propuesta del emprendedor vicario apostólico Blanchet, fundó — sin duda, algo prematuramente — una nueva provincia eclesiástica, con Oregón-City por capital.

También en las viejas provincias mexicanas hubo que comenzar en muchas cosas desde el principio, puesto que en aquellas zonas aparentemente católicas tuvo mucho que sufrir la Iglesia a causa de las medidas tomadas contra los religiosos por un gobierno dominado por francmasones, como también por la indolencia de un clero, con frecuencia corrompido. Mediante la fundación de las diócesis de Galveston (1847) para Texas, Santa Fe (1850) para Nuevo México, Monterrey - Los Ángeles (1850) y San Francisco (1853) para California, pudo dominarse la situación, y ello tanto más fácilmente, cuanto que los franciscanos, gracias a la libertad religiosa reinante en los Estados Unidos, pudieron reasumir sus misiones entre los indios.

En los Estados principalmente rurales del centro y del sur, en los que la mayoría de la población estaba desparramada por el campo, la situación fue durante largo tiempo semejante a la de los países de misión, dado que los pocos sacerdotes sólo a grandes intervalos de tiempo podían alcanzar las diferentes regiones. Sin embargo, debido a la iniciativa de obispos activos, como, por ejemplo, J.B. Purcell, que de 1833 a 1883 fue arzobispo de Cincinnati y, exceptuadas las diócesis de la costa oriental, el prelado ameri-

---

15. Uno de los episodios más espectaculares fue la campaña de manifestaciones contra Bedini, enviado por Pío IX para explorar la posibilidad de erigir una delegación apostólica en los Estados Unidos, y que tras breve estancia en el país tuvo que emprender la fuga. A la xenofobia y al antipapismo se añadió en su caso todavía la actitud de los emigrantes italianos contra el poder temporal del papa. Sobre este episodio, cf. J.F. CONNELLY, *The Visit of archbishop G. Bedini to the United States*, Roma 1960, R. SYLVAIN, *A. Gavazzi*, Quebec 1962, II, 426-440.

cano más importante de su tiempo, se fundaron en torno a las ciudades que iban surgiendo, nuevas diócesis, que no obstante el escaso respaldo de medios financieros y sobre todo de sacerdotes (al principio, con frecuencia apenas más de 10, que sólo tenían a su disposición capillas de madera), poco a poco se fueron desarrollando: Chicago, Milwaukee, Little Rock el año 1843; en 1847 Cleveland; en 1850, Saint-Paul y Savannah; en 1853, Springfield, Covington y Alexandria; en 1857, Marquette y Fort Wayne; finalmente, en 1868, Green Bay, La Crosse y Columbus.

En los Estados del noreste, en los que se concentraba la gran masa de los emigrantes, sólo en los años sesenta fue resuelta satisfactoriamente la espinosa cuestión del *trusteeísmo*[16]. G. Hughes, en 1842-66 obispo, luego arzobispo de Nueva York, con su energía y su influjo en la opinión pública logró finalmente, en 1860, una ley para el Estado de Nueva York, que otorgaba a la autoridad eclesiástica la libertad deseada y al mismo tiempo mantenía un suficiente control de los bienes de la Iglesia por seglares; poco a poco también los otros Estados adoptaron este ley de la diócesis de Nueva York. Ahora bien, la dificultad capital para las autoridades eclesiásticas residía en la afluencia cada vez más rápida de nuevos inmigrantes: los sacerdotes, si bien en su mayoría celosos y ágiles, no podían ya desempeñar la tarea, y la multiplicidad de idiomas que hablaban las nuevas gentes que les estaban encomendadas, enmarañaron completamente las cosas. Además, la pobreza de los fieles, que tenían que ganarse el pan como trabajadores, jornaleros o en el servicio doméstico, no obstante el mayor desinterés, sólo permitía una ayuda parcial a las obras eclesiásticas.

Afortunadamente los obispos americanos — dos tercios de los cuales procedían de Europa[17] — se distinguían por su sentido práctico y su espíritu emprendedor, y Europa respondió generosamente a sus llamamientos. Llegaron en gran número sacerdotes irlan-

---

16. Véase p. 300s.

17. De los 32 obispos que asistieron al concilio de Baltimore en 1852, sólo 9 habían nacido en los Estados Unidos; 8 eran irlandeses, 8 franceses, 2 belgas, 2 canadienses, uno austríaco, un español, y uno de origen saboyano. De los 45 obispos presentes en el concilio de 1866, 14 habían nacido en los Estados Unidos, 11 en Irlanda, uno en Bélgica, uno en Austria, uno en Alemania y uno en Saboya. Casi todas las sedes metropolitanas estaban en manos de los irlandeses, lo cual, junto con inconvenientes que todavía mencionaremos más abajo, tenía la ventaja de asegurar una gran homogeneidad al episcopado americano en aquel difícil período de transición.

deses, que se pusieron al servicio de sus paisanos emigrados. En 1857 se abrió en Lovaina, por iniciativa de Spalding, un colegio que acogería a seminaristas europeos que quisieran consagrarse al apostolado en los Estados Unidos. Con este refuerzo y con el número, lentamente creciente, de sacerdotes nativos[18], se multiplicó el contingente efectivo del clero: de 700 al comienzo del pontificado de Pío IX, a 1320 en 1852 y 2770 en 1866, y hacia 1875 alcanzó la cifra de 6000. Así fue posible fundar cierto número de nuevas parroquias; ahora bien, este proceso acentuó todavía más el carácter irlandés de la Iglesia de los Estados Unidos, y sobre todo la tendencia de los sacerdotes irlandeses a tratar a sus parroquianos como menores y a dejar a los seglares sólo muy poca iniciava en los asuntos religiosos.

Al mismo tiempo que el crecimiento de los efectivos del clero, la continua llegada de religiosos y religiosas, sobre todo de Francia, aunque también de Bélgica y de Austria, así como las ayudas financieras de sociedades misioneras francesas, alemanas y austríacas, facilitaron la multiplicación de las escuelas católicas, la creación de obras caritativas para acoger a los inmigrantes en los puertos, y la organización de misiones parroquiales según el método que se había acreditado ya en Europa (el jesuita austríaco X. Weninger predicó desde 1848 más de 800 veces en tales misiones).

La guerra civil, en la que, de 1861 a 1865, los Estados del Sur se alzaron contra el resto de la Unión, puso a prueba la firmeza de la joven Iglesia americana. La Iglesia no había intervenido todavía claramente en la controversia sobre la esclavitud. En el sur, las autoridades eclesiásticas no estaban incondicionalmente contra la esclavitud —en el caso en que fuera humana— e incluso en el norte, donde la actitud del clero en general casi coincidía con la de los pastores protestantes de la región, muchos católicos estaban irritados por la alianza entre los abolicionistas y el movimiento *nativista*.

Los ideales teoréticos, pero también las consideraciones prácticas propuestas con gran resignación y que expuso en su *Theo-*

18. En 1854 había ya 34 seminarios diocesanos; sin embargo, hacia 1860 sólo el 15 por ciento de los sacerdotes activos habían nacido en los Estados Unidos. En 1859 abrió Pío IX el Colegio Norteamericano en Roma, que facilitaría una formación teológica superior a cierto número de jóvenes americanos (cf. R. McNamara, *The American College in Rom*, Rochester 1956).

logia moralis[19] P. Kenrick, el teólogo católico más representativo de América en aquel tiempo, son características de la actitud oficial de la jerarquía. Ésta dejó a los fieles plena libertad en sus decisiones, pues ella misma estaba totalmente entregada al empeño de salvaguardar la neutralidad política de la Iglesia en asuntos temporales, tradición que se remontaba hasta Caroll[20].

La explosión de la guerra, motivada más que por la esclavitud, por el interés en conservar las tradiciones nacionales, facilitó a los católicos su toma de posición. Casi totalmente siguieron a los jefes de sus respectivos Estados, y así en ambos ejércitos había combatientes católicos. La falta de posiciones inequívocas entre los católicos en una cuestión cuya relevancia moral era palmaria, dio lugar a nuevos ataques de los yanquis contra la Iglesia romana; sin embargo, el prestigio de ésta se vio de nuevo fortalecido por la actividad caritativa que los sacerdotes y las religiosas desplegaron tanto en los Estados del norte como en los del sur, y por el hecho de ser la Iglesia católica la única entre las diferentes corporaciones religiosas que logró salvaguardar su unidad, aun cuando sus fieles y a veces también — aunque por su propia cuenta — sus sacerdotes[21] se habían comprometido en uno u otro campo.

Una vez terminada la guerra, los católicos comenzaron sin demora a reparar los daños materiales y morales. En ello seguían la dirección de obispos como Verot, vicario apostólico de Florida y uno de los grandes promotores de la reconstrucción en el sur; ni siquiera su comportamiento pueril en el concilio Vaticano pudo hacer olvidar la obra tan considerable que había llevado a cabo en aquel período turbulento. Al mismo hay que añadir a Spalding, arzobispo de Baltimore de 1864 a 1872, típico americano, que reunía las capacidades del hombre de ciencia y un gran talento de administración, el celo por la Iglesia y la solicitud por la prosperidad de la nación[22].

---

19. 1841. Última edición, Baltimore 1861, I, 166. Cf. J.D. BROCKHAGE, *Fr. P. Kenrick's Opinion on Slavery*, Washington 1955.

20. Como ejemplo, véase la pastoral de mayo de 1840, posterior al cuarto concilio provincial de Baltimore (en P. GUILDAY, *The National Pastorals* 142-143), y las observaciones de J.T. ELLIS, l.c., 68-75.

21. Así los obispos Hughes o Domènec en favor del presidente Lincoln, y el obispo Lynch en favor de los confederados.

22. La biografía que compuso J.L. SPALDING (1873) no ha sido reemplazada por otra. Véase también A.A. MICEK, *The Apologetics of M.J. Spalding*, Washington 1951.

Uno de los primeros empeños de la Iglesia después de terminada la guerra fue la convocación de un nuevo concilio plenario[23] celebrado ya en octubre de 1866 en Baltimore. Cierto que sólo pudo resolver parcialmente las dificultades que se presentaban a la Iglesia de los Estados Unidos a comienzos del segundo tercio del siglo XIX, pero por lo menos reforzó la idea de una dirección colegial de la Iglesia, idea que sólo raras veces asomaba en la Europa de entonces, mientras que vino a ser una de las notas características del episcopado americano. Por iniciativa de Spalding se elaboró, junto con muchos decretos prácticos, una explicación del concilio a manera de manual, lo cual significaba una innovación con respecto a los anteriores concilios; con ello se quería exponer en forma positiva los grandes temas tocados en la encíclica *Quanta cura* y en el *Syllabus* adaptados a la mentalidad americana, sobre todo en atención a las exigencias que formulaba a la Iglesia el apostolado en una sociedad pluralista[24].

Entre los numerosos decretos conciliares, un capítulo entero estaba consagrado a la asistencia a los millones de negros, cuya repentina emancipación planteaba grandes problemas, mientras que los negros protestantes sufrían mucho menos en la nueva situación, ya que sus pastores eran de su misma raza. Mientras que en el sur eran cordiales las relaciones entre católicos negros y blancos antes de la guerra, el resentimiento mutuo llevó incluso a la Iglesia a la división racial y tuvo como consecuencia una ulterior disminución de los contactos. Los negros, que formaban el 10 por ciento de la población total de los Estados Unidos, quedaron prácticamente perdidos para el catolicismo, si bien se ocuparon de ellos religiosos extranjeros, sobre todo los padres de San José de Mill Hill, que el futuro cardenal Vaughan había enviado de Inglaterra en 1871 a petición del papa mismo[25].

---

23. El primero tuvo lugar en 1852 a consecuencia de la división de la provincia eclesiástica de Baltimore — que hasta entonces abarcaba todo el territorio de los Estados Unidos — mediante la creación de cinco nuevas provincias: en 1846 Oregón, en 1847 San Luis, en 1850 Nueva York, Cincinnati y Nueva Orleáns; en 1853 se añadió todavía San Francisco.

24. Véase el interesante artículo de J. HENNESSEY, *The Baltimore Council of 1866, an American Syllabus*, RACHS 77 (1966) 1-18.

25. Se ha hecho notar que también casi todas las misiones de indios fueron obra de extranjeros, sobre todo, después de 1830, obra del sacerdote austríaco A.F. Baraga, y desde 1838, del jesuita belga P. Desmet.

Otro grave problema que abordó el concilio de 1866 fue el del ingreso de católicos en organizaciones secretas. Aparte de las sociedades irlandesas adheridas al movimiento feniano, crecieron también considerablemente otros grupos con finalidades filantrópicas. Si bien estos grupos no tenían, como la francmasonería en Europa, intenciones revolucionarias o anticristianas, sin embargo, con su indiferentismo representaban un verdadero peligro. Los obispos no estaban de acuerdo sobre la actitud que había que adoptar, y el decreto de Baltimore, que trató de formular reglas concordantes, se demostró poco apropiado para la práctica, entre otras razones, también porque dio lugar a constantes consultas en Roma, donde en realidad no se tenía una idea exacta de la situación americana.

Sin embargo, la cuestión a que se prestó más atención fue la de las escuelas católicas. Dado que la constitución garantizaba la libertad religiosa, el ministro de instrucción, Horace Mann, había intentado al principio organizar en las escuelas del Estado una enseñanza religiosa sin vinculación confesional. Ahora bien, este plan tropezó con dificultades en la práctica, y la instrucción pública no tardó en desarrollarse en sentido casi totalmente laicista. Esto llevó a los católicos a la convicción de que ellos mismos, siguiendo el ejemplo irlandés, debían organizar su propia enseñanza, no obstante la grave carga que implicaba tal empresa. El lema de *la escuela antes que la iglesia*, puesto en circulación por el arzobispo Hughes, fue adoptado poco a poco por la mayoría de los obispos. El concilio plenario de 1866 reasumió una disposición del concilio provincial de Cincinnati, del año 1858, y declaró que la apertura de una escuela parroquial era un grave deber de conciencia para los párrocos; entonces se dirigieron a las familias católicas apremiantes requerimientos para evitar, en lo posible, que sus hijos frecuentaran escuelas del Estado. Después de 1870, algunos seglares militantes, como el periodista J. McMaster —un segundo Louis Veuillot en los Estados Unidos—, y Edes, que creían haber hallado que algunos obispos no mantenían exigencias, informaron de ello en Roma, y en noviembre de 1876 fue comunicado al episcopado que debía atenerse a las instrucciones, también vigentes en Iglaterra y en Irlanda.

El ahínco con que se insistió en la organización de escuelas católicas era sólo un aspecto, por cierto fundamental, de una po-

lítica más general que tenía por objetivo mantener a los fieles en comunidades rigurosamente aisladas, evitar en lo posible todo recurso a instituciones protestantes y avecindar en adelante a los católicos casi al margen de la sociedad americana normal. Muchos sacerdotes y obispos, sobre todo Hughes, cuyo prestigio personal en círculos irlandeses contribuyó a imponer este punto de vista contra el parecer de los católicos americanos residentes desde antiguo, sostenían la idea de que la fe de los emigrantes —que en su mayoría eran gentes muy sencillas y hasta entonces había permanecido vinculados a la Iglesia sobre todo por el medio ambiente y por las tradiciones locales— no era capaz de oponer resistencia al influjo de un medio protestante o indiferente. La hostilidad hereditaria de los irlandeses contra los anglosajones y la convicción de formar un proletariado despreciado socialmente, —convicción que fue todavía reforzada por los ataques constantemente renovados del movimiento *nativista*— así como los recelos de los labradores alemanes tradicionalistas frente al carácter materialista de la nueva civilización yanqui, impelieron definitivamente a los católicos a reunirse en *ghettos* confesionales. El espíritu emprendedor de los irlandeses, juntamente con el talento organizador de los alemanes[26], promovieron el florecimiento de una serie de obras, cuya enumeración llenaba nueve páginas de letra pequeña en el *National Catholic Almanac* de 1867: instituciones caritativas y hospitalarias, órganos de prensa y círculos de todas clases. Su desarrollo experimentó nuevo auge con la llegada de numerosas religiosas después de 1870, a las que el *Kulturkampf* había expulsado de Alemania.

Con su encerramiento debieron los católicos desplegar dentro de sus comunidades una ardiente actividad que apenas si tuvo igual en las Iglesias europeas; esta actividad intensificó al mismo tiempo la vitalidad de su fe. Pero este encerramiento, que fue ventajoso momentáneamente, acarreó con el tiempo serias dificultades. En primer lugar contribuyó a mantener al conjunto de los católicos en un nivel cultural muy bajo, puesto que a aquella sazón, con los recursos de dinero y de personal de que disponían, no podían todavía organizar una enseñanza media de verdadero

26. Que en 1855 habían creado un organismo central inspirado por el *Piusverein*, la *German Roman Catholic Central Union*.

valor[27]. Según el parecer de McAvoy, tal encerramiento causó también el retraso de una generación en el ascenso social de los inmigrantes irlandeses. Este bajo nivel cultural y social de la minoría católica explica también, en gran parte, su escasa fuerza de irradiación al exterior. Así —como observaba el conde de Meaux después de su viaje a los Estados Unidos— «en un país en que las diferencias sociales y étnicas se miran con muchos más celos de lo que se cree en Europa, el miedo a bajar de clase hace que muchos americanos distinguidos se mantengan alejados de la Iglesia de los irlandeses y de las criadas».

Además, dado que la mayoría provenían de países, en los que durante siglos habían sido mirados como ciudadanos de segundo orden, los inmigrantes propendían con sobrada frecuencia a desistir de cualquier propaganda religiosa. En cambio, el deseo de adoptar una actitud menos pasiva se hizo sentir entre los convertidos de procedencia americana que, entre otras cosas, estaban también influenciados por el movimiento de Oxford. Uno de los primeros que se comprometieron en este asunto fue O. Brownson[28], yanqui de pura cepa, que actuó contra la supremacía irlandesa en la Iglesia, con frecuencia de manera excéntrica y testaruda, pero, con todo, fue una de las mentes más destacadas del catolicismo americano en el siglo XIX, así como fundador y, de 1844 a 1875, director de la revista poco conformista, pero de gran vitalidad, «Brownson's Quarterly». Poco tiempo después, en 1858, otro convertido de espíritu emprendedor, I. Hecker[29], juntamente con algunos ex-redentoristas que habían chocado con la mentalidad demasiado europea de sus superiores, fundaron la congregación de los paulistas, destinada sobre todo a la conversión de los protestantes. Pero hombres como Brownson y Hecker fueron excepciones todavía por mucho tiempo.

---

27. Hubo, sí, sobre todo por parte de los jesuitas, una serie de tentativas de fundar *Colleges* católicos, pero la mayor parte de ellos sólo pudieron mantenerse pocos años. Es también característico el escaso interés con que, en el concilio de 1866, acogieron los obispos la propuesta de Spalding, de fundar una universidad católica.

28. Sobre Orestes Brownson (1803-76) véase, aparte de la biografía escrita por su hijo (3 vols.) Detroit 1898-1900, las obras de A.M. SCHLESINGER, Boston 1939, y TH. MAYNARD, Nueva York 1942, como también TH. MCAVOY, RPol 24 (1962) 19-47. Edición: *The Works of O. Brownson* (20 vols.), Detroit 1882-87.

29. Sobre Isaac Hecker (1819-88) cf., además de la antigua biografía de W. ELLIOT, Nueva York 1891, la de J. MCSORLEY (cit. p. 731). La obra de V.F. HOLDEN, *The Yankee Paul, I. Th. Hecker*, I, Milwaukee 1958, se interrumpe en 1853.

Dentro de este mismo orden de cosas hay que notar también que los católicos, y sobre todo el clero, de los Estados Unidos no participaron en la solución de los grandes problemas sociales. Este hecho ha sido ya aludido a propósito de la esclavitud. Lo mismo puede decirse de los movimientos que luchaban contra el alcoholismo, como también de las tentativas para lograr mayor justicia social mediante una organización de los trabajadores. Sobre todo la reserva en este último caso parece a primera vista sorprendente, si se tiene en cuenta que el catolicismo americano se apoyaba sociológicamente en los estratos sociales inferiores. No hay que olvidar, sin embargo, que los programas sociales en general fueron introducidos de Europa por revolucionarios anticlericales, cuyas tendencias radicales parecían peligrosas a la Iglesia.

El aislamiento de la minoría católica de los Estados Unidos, al margen de la vida pública americana, le imprimió por largo tiempo uno de sus rasgos característicos. En todo caso, después de la guerra de secesión se inició también en el este del país una lenta evolución que había comenzado ya en el oeste medio. Fue favorecida por la circunstancia de haber sido reemplazados en 1864, en los importantes centros de Nueva York y Baltimore, los irlandeses Hughes y Kenrick por los *american-born* McCloskey y Spalding respectivamente. Al mismo tiempo se hizo patente cómo la joven Iglesia americana, que había sabido aplicar, más allá de toda ideología la conocida fórmula de *la Iglesia libre en el Estado libre*, comenzaba a ocupar su puesto a nivel universal, por primera vez en el concilio Vaticano. Y cuando, en 1875, McCloskey fue elevado a la dignidad cardenalicia, se aportó la prueba espectacular de que el Nuevo Mundo había dejado definitivamente tras sí la fase de tierra de misión.

Canadá

Al acta de unión de 1840 siguieron años fecundos para el catolicismo. Las tendencias liberales del gobernador Elgin concretadas en el *bill* de 1851, acabaron con la supremacía oficial de la Iglesia anglicana, tanto más, cuanto que los católicos, debido al elevado coeficiente de natalidad de los franco-canadienses y a la

inmigración de irlandeses en la región de los Grandes Lagos, constituyeron durante algún tiempo la mayoría (650 000 frente a 550 000 el año 1840). En el período siguiente, la inmigración favoreció sobre todo a los protestantes, pero de todos modos el número absoluto de los católicos fue creciendo todavía sensiblemente. En el cómputo de 1851 habían pasado ya el límite del millón, y en 1881 habían alcanzado la cifra de 1 600 000 (por 4 3000 000 habitantes, o sea alrededor del 40 %). Estos progresos numéricos se reflejaron en la erección de nuevas diócesis: cuatro bajo Gregorio XVI, y cinco bajo Pío IX [30]. La provincia eclesiástica de Quebec, que tras largas negociaciones había sido fundada en 1844 [31], fue entonces disuelta gradualmente y fueron erigidas tres nuevas provincias: en 1862, Halifax, para las provincias marítimas, luego, en 1870, Toronto, y en 1871, más al oeste, Saint-Boniface.

No obstante la tentativa prematura de 1846, de organizar la jerarquía en la costa del Pacífico, donde a la muerte de Pío IX sólo se contaban algunos millares de fieles, y no obstante el celo misionero de pioneros como Provencher o Taché, apoyados en Manitoba por los oblatos de María Inmaculada, las fuerzas vivas del catolicismo canadiense quedaron concentradas en la región de Saint-Laurent. Sin embargo, aun allí estaban distribuidas muy desigualmente. En el momento de formarse la confederación del Canadá el año 1867, que en general fue bien recibida por los católicos [32], su participación numérica en el bajo Canadá o Quebec se elevaba al 86 %, formado por descendientes de viejos colonos franceses y 50 000 irlandeses; sólo el 16 % en el Canadá superior u Ontario, de ellos, cinco sextos de habla inglesa y en general

30. Simultáneamente, en Terranova, que sólo un siglo más tarde se incorporó a la confederación del Canadá, el número de católicos, que a comienzos del siglo era de 15 000, se elevó a 64 000 el año 1874; en 1847, 1856 y 1870 se erigieron tres nuevas diócesis en la isla. Cf. M.F. HOWLEY, *Ecclesiastical History of New Foundland*, Boston 1888.

31. El gobierno de Londres no había dado su consentimiento; además, el nada ágil obispo de Quebec, Signay, que temía la responsabilidad del metropolitano, impidió el plan con todas sus fuerzas, cf. L. LEMIEUX, l.c., 432-518.

32. La incorporación de los católicos a la confederación tropezó con una cierta oposición, sobre todo por parte de los franco-canadienses, como también de los irlandeses; pero la mayor parte de los obispos consideraron el plan como un mal menor, y aquellos que estaban en contra, como Bourget, consideraron poco realista adoptar públicamente una actitud de oposición contra un hecho inevitable. Cf. W. ULLMAN, «Canadian hist. Review» 44 (1963) 213-234, y J.K. FARRELL, CHR 55 (1969) 7-25.

económicamente débiles 24 % en Nueva Escocia, sobre todo de procedencia escocesa; 33 % en Nuevo Brunswick, procedentes en su mayoría de los llamados *acadiens*, de habla francesa.

En la provincia de Quebec se agudizó el proceso iniciado a finales de los años veinte por Lartigue[33], primer obispo de Montreal. El clero joven, influenciado por la corriente teocrática de la escuela francesa ultramontana de la restauración, con sus ideas sociales latentes en el fondo, supo explotar la reacción nacionalista, que perdió sus vinculaciones liberales existentes en un principio. Logró erigirla en motor de una sociedad orientada en sentido clerical, que tenía su centro de gravedad en las capas rurales de la población. En la década de 1840 a 1850, debido al crecimiento numérico y cualitativo del clero, la Iglesia se convirtió, lenta, pero seguramente, en la institución más fuerte del Canadá francés. Contrariamente a los Estados Unidos, el aumento de los sacerdotes indígenas en el Canadá fue muy notable ya antes de mediados del siglo, y entre 1840 y 1880 la proporción de 1700 fieles por sacerdote bajó a sólo 520. Simultáneamente con la elevación del nivel de formación intelectual en los seminarios se volvieron a establecer hacia 1840 los ejercicios para sacerdotes y poco después se introdujeron reuniones periódicas para el estudio de cuestiones teológicas. Los obispos hicieron mucho por la unificación y reglamentación de la acción sacerdotal, y el clero canadiense, antes tan independiente, llegó a ser, a lo largo de la segunda mitad del siglo, uno de los mejor disciplinados.

Esta modificación de la mentalidad y sobre todo la romanización del clero fue acelerada por la llegada de numerosos religiosos franceses[34] en la década de los cuarenta. Habían sido llamados por Bourget, el emprendedor obispo de Montreal (1840-76), hombre de pensamiento autoritario, la personalidad eclesiástica más destacada del Canadá en el siglo XIX, que determinó por más de

---

33. Cf. F. QUELLET, *Histoire économique et sociale du Québec* 1760-1850, Montreal 1966, 373, 476-477, 589-590.

34. En 1841, los oblatos de María Inmaculada (que desplegaron extensa actividad en la región de St. Laurent, así como también en las zonas de misión del alto norte y del oeste); en 1843, los jesuitas (que en 1880 contaban con 130 miembros, de los cuales más de 100 eran nativos); en 1847 los clérigos de san Viator y los padres de la santa Cruz, que en Canadá alcanzaron mayor florecimiento que en su país de origen. Entre los institutos femeninos, las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, las hermanas del Buen Pastor y muchas otras.

una generación la orientación religiosa de la provincia de Quebec en sentido estrechamente clerical. El ferviente ultramontanismo y las concepciones políticas reaccionarias de aquellos religiosos inmigrados de Francia consolidaron tendencias que ya existían en la provincia de Quebec, aunque surgieron ciertas dificultades con el clero indígena, y fomentaron las luchas político-religiosas en germen. Sin embargo, fue considerable su influjo en el plano espiritual; contribuyeron notablemente a que se aclimataran nuevas formas de devoción. Se enfrentaban con el rigorismo moral de los viejos sacerdotes; abriendo nuevos colegios clásicos contribuyeron a la formación de los futuros clérigos; favorecieron la fundación y propagación de comunidades femeninas, como la de las hermanas grises de Ottawa o las hijas de la Caridad de Montreal[35], que luego se propagaron por toda América y dieron testimonio de la vitalidad de la Iglesia canadiense.

La provincia de Quebec presentó el caso, único en la Iglesia universal, de una comunidad que en pleno siglo XIX estaba formada, no legalmente, pero sí de hecho por principios perfectamente católicos. Los franco-canadienses, en su empeño de salvaguardar su peculiaridad cultural frente a la mayoría de habla inglesa y a la vez protestante, aceptaron espontáneamente una red de influencias eclesiásticas que iban espesando y abarcaban todos los sectores de la vida privada, social y hasta política. Esto se mostró en el hecho de que las intervenciones del clero en las elecciones[36], multiplicadas por el temor del radicalismo de ciertos liberales, llegaron a ser tan frecuentes, que Roma misma creyó indicado requerir de los obispos guardar una mayor reserva. Esta situación, en la que la Iglesia, con privilegios oficiales, ejercía una autoridad moral casi indiscutida, no dejaba de tener sus inconvenientes.

Característico de la situación fue la oposición de la jerarquía contra el *Institut Canadien*, una reunión de bibliotecas públicas organizada por jóvenes católicos de orientación liberal, como también contra el desarrollo de la unión de maestros[37]. Así fue prác-

35. Cf. M.A. Blanchard, *L'Institut de la Providence*, 6 vols., Montreal 1925-40.

36. Algunos ejemplos en Ch. Lindsey, *Rome in Canada. The Ultramontane Struggle for Supremacy over the Civil Authority*, Toronto 1877, y en J. Willison, *Sir Wilfrid Laurier and the Liberal Party*, Toronto 1926.

37. Cf. A. Labarrère-Paulé, *Les instituteurs laïques au Canada Français*, 1936-1900, Quebec 1963.

ticamente imposible que surgiera una cultura católica no estrictamente conformista, y ello a pesar de la fundación, deseada por el primer concilio provincial (1851), de una universidad católica en Quebec, que en un país, en el que Louis Veuillot era tenido por un oráculo casi indiscutido, se convirtió en uno de los pocos focos de liberalismo (relativamente) católico.

En las provincias marítimas hay que destacar sobre todo la acción de C. Lefebvre, que desde 1864 se puso al servicio de la promoción social de los habitantes de Nueva Escocia, así como la breve contienda escolar (1871-74) entre los católicos de Nuevo Brunswick y la mayoría protestante.

En el Canadá superior, donde los católicos eran minoría, dos problemas se plantearon principalmente a los obispos hacia mediados del siglo. Uno consistía en la necesidad de integrar la avalancha de emigrantes, sobre todo en el campo, y en las dificultades que los sacerdotes y las religiosas que habían sido traídos a este objeto de Quebec o de Francia, hallaban para adaptarse a un medio tan diferente del de su propia patria. El segundo gran problema era la cuestión de la escuela católica. La campaña católica en favor del mejoramiento de la situación de las escuelas separadas, que se había iniciado en los años cuarenta, se desarrolló sobre todo después de la ley de 1850 bajo el impulso del *Toronto Catholic Institute*, pero los obispos no estaban de acuerdo entre sí sobre hasta qué extremo había que llevar las exigencias [38]. El más activo entre ellos era el obispo de Toronto, Charbonnel, llegado de Francia no hacía mucho tiempo y cuyas simpatías en las discusiones acerca de la ley Falloux se inclinaban más a la intransigencia de un Louis Veuillot que al realismo moderado de Dupanloup o de Montalembert.

Prolongadas discusiones con los departamentos gubernamentales y sobre todo con el superintendente Ryerson [39] condujeron finalmente a mejoras no suficientes, pero en todo caso sensibles (en 1853 el *bill* Taché; en 1863 el *bill* Scott). En este caso, como también en el asunto de los bienes de la Iglesia *(Clergy reserve)*, sobre

38. Cf. P. Hurtubize, *Mgr. de Charbonnel et Mgr. Guigues, La lutte en faveur des écoles séparées*, «Revue de l'Université d'Ottawa» 33 (1963) 38-61.

39. Sus adversarios lo acusaban de sistemática hostilidad contra los católicos, pero él mostraba el bajo nivel a que con frecuencia se hallaban las escuelas católicas en las zonas rurales.

el que se entró en negociaciones, se llegó a una solución que acertó a reunir un cierto proteccionismo confesional deseado por la Iglesias y el ideal americano de plena neutralidad del Estado en asuntos religiosos.

El nombramiento de un delegado apostólico el año 1877 selló finalmente la creciente importancia del catolicismo canadiense que, a pesar de problemas comunes con los Estados Unidos (emigración y *fronteras*, mezcla de razas y lenguas, desconfesionalización), debido a la importancia del elemento francés interesado por la supervivencia, desarrolló formas muy propias y originales.

Australia

Los progresos del catolicismo en Australia, aunque más modestos que en América, en el espacio de una sola generación consiguieron la formación de una nueva Iglesia de medio millón de fieles (el 25 por ciento de la población) en el otro extremo del imperio británico.

Australia, en un principio mera colonia de penados, había ido atrayendo también poco a poco a inmigrantes libres, y los irlandeses estaban fuertemente representados en ambos grupos. Desde fines del siglo había permitido el gobierno el envío de algunos sacerdotes, que naturalmente eran irlandeses. Sin embargo, tras la emancipación de 1829 deseó que los principales representantes de la joven Iglesia fueran ingleses. Este quehacer fue asumido por benedictinos, en su mayoría procedentes del Downside Priory. El primer vicario apostólico, Polding, nombrado en 1834 y arzobispo de Sidney desde 1842 [40], hombre lleno de celo y de espíritu misionero, quería que el futuro clero fuera formado en un ambiente monástico, a fin de hacer impresión a los anglicanos con su sentido litúrgico y su alta cultura, y a los católicos con su desprendimiento de los bienes de la tierra. Sin embargo, el desarrollo demográfico hizo completamente imposible la realización de este sueño. A la sazón de su nombramiento en Sidney, el 90 por ciento

40. La erección de la jerarquía en Australia, la primera en el imperio británico, originó una violenta reacción de los anglicanos de la colonia; gracias al tacto de Polding, sin embargo, no tardó ésta en sosegarse.

de los 40.000 católicos de Australia residían en Nueva Gales del Sur, pero el desarrollo de la inmigración, sobre todo irlandesa, a otras regiones de Australia y más tarde, después de 1851, la sed del oro en la región de Melbourne, exigieron que fuesen multiplicadas las parroquias y las diócesis [41].

La necesaria estructura estaba formada sobre todo por sacerdotes irlandeses, así como también la mayoría de los nuevos obispos eran naturalmente de origen irlandés. Ahora bien, éstos se inspiraban en principios pastorales muy diferentes de los de los benedictinos, pues cargaban el acento sobre todo en la instrucción de la población y en la multiplicación de las escuelas elementales. Tensiones que más de una vez se produjeron entre los obispos, conflictos que éstos tuvieron que afrontar con sus sacerdotes en general muy activos, pero también muy independientes, malentendidos entre los benedictinos de procedencia inglesa y el clero irlandés, que con frecuencia ponía sus sentimientos patrióticos por encima del deber de prestar obediencia a los superiores, la actitud de oposición de algunos seglares influenciados en sentido liberal: todo esto dio lugar a frecuentes sacudimientos de la Iglesia australiana en el segundo tercio del siglo [42]. Estas agitaciones no deben sin embargo hacer olvidar el celo misionero que animaba al clero en general y que se expresó visiblemente en el crecimiento de la actividad religiosa. Ni tampoco se debe olvidar la dedicación con que trabajaban seglares, como Caroline Chisholm, cuya acción caritativa al servicio de los emigrantes (1838-57) fue admirable. Después de 1865 pasó a primer plano, también aquí, como en otros muchos países, el problema de las escuelas. La creciente supresión de subvenciones del Estado a las escuelas confesionales, que dio lugar al cierre de muchas escuelas protestantes, apenas si impidió el auge de las escuelas elementales católicas, que los obispos y los sacerdotes consideraban como una de las bases más importantes de la actividad apostólica [43].

41. Seis de 1842 a 1848 y otras cinco posteriormente, hasta que al final, en 1874, se erigió una segunda provincia eclesiástica en Melbourne.

42. E incluso todavía más tarde: hubo intrigas que llevaron una petición a Roma, para que fuera revocado el nombramiento del benedictino R.W. Vaughan, que en 1873 había sido nombrado coadjutor de Polding.

43. En Nueva Zelanda, en cambio, se inició mucho más tarde la organización de la Iglesia católica. Si bien en 1848 se habían erigido dos diócesis, confiadas a los maristas franceses, sólo había unos miles de católicos de procedencia europea, y la insurrección

XXXI. Distensión en el mundo ibérico

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *España:* Además de los trabajos citados en la bibliografía general y de SCHMIDLIN PG, I, 614-623, II, 143-148, véase: F. IZAGUIRRE IRURETA, *Las relaciones diplomáticas de la S. Sede con el gobierno español durante la primera guerra carlista,* «Universidad» 35 (Salamanca 1958) 564-593; P. PÉREZ EMBID, *Los católicos y los partidos políticos españoles a mediados del XIX,* «Nuestro tiempo» 5 (Pamplona 1958) 387-409; V.G. KIERNAN, *The Revolution of 1854 in Spanish History,* Oxford 1966; F. COSTADELLAS, *El arzobispo Costa y Borrás 1848-64,* Barcelona 1957; J. GOÑI GAZTÁMBIDE, *S. Adriani, obispo de Pamplona,* HS 21 (1968) 179-312; C. FERNÁNDEZ, *El confesor de Isabel II y sus actividades en Madrid,* Madrid 1964; J.M. CUENCA TORIBIO, *La desarticulación de la Iglesia española del antiguo régimen 1833-40,* HS 20 (1967) 33-98; id., *La tercera restauración religiosa del siglo XIX,* «Anales de la Universidad Hispalense» 26 (1966) 1-11 (sobre 1843); id., *La jerarquía eclesiástica en el reinado de Isabel II,* «Atlántida» 6 (1968) 600-621; id., *Apertura e integrismo en la Iglesia española decimonónica,* Sevilla 1970; id., *El pontificado pamplonés de D.P.C. Uriz y Labayru,* HS 22 (1969) 129-285; E. FEDERICI, *Santa Gioacchina de Vedruna, fondatrice delle Carmelitane della carità,* Roma 1958; L. FRÍAS, *Hist. de la Comp. de Jesús en su Asistencia moderna de España,* II, 1835-68, Madrid 1944; P. JOBIT, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine, les Krausistes,* París 1936; J. GORRICHO, *Epistolario de Pío IX con Isabel II,* AHPont 4 (1966) 281-348.

Sobre la secularización de los bienes eclesiásticos: J.M. DE ANTEQUERA, *La desamortización eclesiástica,* Madrid 1885; J. VICENS VIVES, *Historia económica de España,* Barcelona 1959, 560-571; J. PORRES MARTÍN, *La desamortización del siglo XIX en Toledo,* Madrid 1966.

---

de los maorís en 1859 acabó, por 10 años más, con toda clase de actividad misionera. Sólo en 1887, a propuesta del sínodo plenario de Australia, reunido dos años antes en Sidney, pudo reorganizarse la jerarquía católica (el arzobispado de Wellington con tres diócesis sufragáneas). El número de católicos blancos hacia fines del siglo, apenas si pasaba de los 100 000. Cf. A. LANDES, RHM 6 (1929) 8-36, 220-259.

África del Sur, por lo que concierne a los católicos, fue hasta fines del siglo exclusivamente territorio de misión. Cuando en 1837 se erigió un vicariato apostólico, sólo había allí 700 fieles, organizados conforme a un sistema parecido al *trusteeísmo* de los Estados Unidos, que creó grandes dificultades a Griffith (1837-62). Sólo eran escasamente un millar cuando el vicariato, en vista de la división política, fue también dividido en dos (ingleses al oeste y boers al este, que sólo después de 1870 reconocieron a los católicos la libertad de religión). Cf. W.E. BROWN, *The Catholic Church in South Africa,* Nueva York 1960.

Sobre el concordato de 1851: J. PÉREZ ALHAMA, *La Iglesia y el Estado español,* Madrid 1967; F. SUÁREZ, «Ius canonicum» 3 (Pamplona 1963) 65-249.

Portugal: Además de F. DE ALMEIDA (bibliografía general), IV/2, 289-419, v. SCHMIDLIN PG, I, 623-627, II, 148-150 y L. FRÍAS, l.c., II, 574-644.

Repúblicas hispanoamericanas: Además de las obras citadas en la bibliografía general, en espec. MECHAN y PYKE, y SCHMIDLIN PG, I, 639-645, II, 150-161, v. F.B. PYKE, *Heresy, Real and Alleged, in Peru. An Aspect of the conservative-liberal struggle 1830-75,* HAHR 47 (1967) 50-74; id., *Church and State in Peru and Chile since 1840, a Study in Contrasts,* AHR 73 (1967) 30-50; R. SOTOMAYOR VALDÉS, *Historia de Chile 1831-71,* 2 vols., Santiago 1875-76 (con respecto a las actividades del obispo Valdivieso); C. OVIEDO CAVADA, *La misión Irarrazaval en Roma 1847-50. Estudios de las relaciones de Iglesia y Estado en Chile,* Santiago 1962; id., *El gobierno chileno y el concepto misionero del Estado 1832-61,* «Historia» 5 (Santiago 1966) 197-214; R. PATTEE, *García Moreno y el Ecuador de su tiempo,* México 1941. Además: W. PROMPER, *Priesternot in Lateinamerika,* Lovaina 1965; L. ZEA, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo,* México 1949; R. PÉREZ, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro América después de su restauración,* Valladolid 1896; id., *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, Uruguay y Brasil,* Barcelona 1931; W. LOOR, *Los jesuitas en el Ecuador,* Quito 1959; C.A. GONZÁLEZ, *Fr. de P. González Vigil, el precursor,* Lima 1961 (sacerdote peruano, paladín de reformas liberales).

Sobre México y Colombia, v. cap. XL, p. 926.

Brasil: Aparte de los títulos mencionados en la bibliografía general, cf. F. GUERRA, *A questão religiosa do segundo imperio brasileiro,* Río de Janeiro 1952; M.E. SCHERER, *D. Machado,* Munich 1965, 7-162; M.C. THORNTON, *The Church and Free Masonry in Brazil, 1872-75. A Study in Regalism,* Washington 1943 (de hecho trata la entera historia de la evolución religiosa del Brasil desde la independencia); M. MELO, *A Maçonaria no Brazil,* Recife 1909; T. ASSIS BASTES, *O positivismo e la realidade brasileira,* Belo Horizonte 1965; A. RUBERT, *O bispado do Rio Grande do Sul e a nomenaçao de seu primo bispo 1848-1853,* «Rev. ecles. brasileira» 28 (1968) 88-99; J.C. FERNANDES PINHEIRO, *Dom Manuel do Monte Rodríguez de Araújo,* «Revista do Instituto histórico e geográfico brasileiro» 27 (1867) 194-217; O.T. DE SOUSA, *Diogo Antonio Feijó,* Río de Janeiro 1942; S. ELSNER, *Die deutschen Franziskaner in Brasilien,* Tréveris 1912.

Con la declaración de independencia en las antiguas colonias de América, España perdió su gran importancia ante la santa sede, aunque siguió siendo una de las tres grandes potencias católicas de Europa. Sin embargo, hasta la elevación al trono de Pío IX, había creado a Roma más preocupaciones que la Francia liberal de Luis-Felipe o el Austria josefinista de Metternich.

La crisis había estallado en 1833 con la muerte de Fernando VII. Éste había anulado la ley sálica y asegurado el trono a su hija Isabel aún niña. Pero el partido apostólico, que temía que la regencia de la reina María Cristina favoreciera la vuelta de los liberales al poder, apoyó las pretensiones al trono del hermano del rey, Carlos, conocido por sus ideas políticas y religiosas reaccionarias y gozaba también del apoyo de los regionalistas de las provincias del norte. Esto dio origen a la lucha dinástica que, con la ayuda franca de la mayoría de los clérigos de Navarra, León y el País Vasco, perduró hasta 1839. El contraste entre los liberales y los católicos intransigentes se acentuó todavía más, debido a la circunstancia de que Gregorio XVI, en parte por simpatía espontánea hacia la ideología tradicionalista encarnada por los carlistas, y en parte también por la presión de Austria y de Rusia, se había negado a reconocer a Isabel y, ante la actitud anticlerical del nuevo gobierno, había tomado abiertamente partido por Carlos. Sin embargo, el moderado Martínez de la Rosa había intentado en los primeros meses de su regencia evitar una ruptura con Roma y, salvaguardando las formas canónicas, llevar a cabo una adaptación del estatuto de la Iglesia española.

Este estatuto se regía todavía por el concordato de 1753 y no respondía a las ideas ni a las situaciones reales de entonces. Así, no tardó en ser eliminado por los radicales. Comenzaron los actos de violencia del pueblo, las quemas de conventos, el asesinato de religiosos (primero en Madrid, el 17 de julio de 1834, luego en Zaragoza, Murcia y Barcelona) y los excesos cometidos contra clérigos en otras ciudades. Desde 1835, bajo el nuevo ministro Mendizábal, se fueron dictando sucesivamente una serie de leyes

anticlericales, que tuvieron también como consecuencia una serie de medidas unilaterales. La primera, la desamortización de los bienes de la Iglesia, se debió principalmente a consideraciones económicas y respondía a la necesidad de hacer frente al creciente déficit del presupuesto nacional. Las demás eran, en realidad, de origen ideológico y tenían sus raíces en prejuicios, en los que se mezclaban los ideales de los ilustrados alumbrados del siglo XVIII y los de los liberales del siglo XIX. Provocaron a la disolución de la mayoría de los conventos, a excepción de los que se dedicaban a la enseñanza y al cuidado de los enfermos, como también a la supresión incondicional de las grandes órdenes [1], a la nacionalización de los bienes eclesiásticos pertenecientes a parroquias y cabildos y a la abolición del diezmo (1837), que constituía la mayor fuente de ingresos para el clero (400 millones de reales poco más o menos).

El Estado, que entonces hubiera tenido que asumir las tareas desempeñadas hasta entonces por la Iglesia, descuidó totalmente la beneficencia pública. Dictó además leyes penales contra el abuso del púlpito y del confesonario, expulsó *manu militari* a los prelados acusados de oposición al gobierno, de modo que en poco tiempo quedaron huérfanas las diócesis más importantes, tales como Toledo, Valencia, Burgos y Granada. Los protestantes recibieron por primera vez autorización para hacer propaganda de su religión. Finalmente se concibió el plan de una reforma general de la Iglesia según el modelo de la constitución civil francesa de 1790. Cierto que la resistencia de la regente había proporcionado tres años de tranquilidad (1837-39), durante los cuales se había hecho una primera tentativa de sentar sobre nuevas bases la situación financiera del clero. Pero al fin fue forzada María Cristina a abandonar el país y entonces pudo la política anticlerical imponerse con más fuerza que nunca bajo la regencia del general Espartero (1840-43). Éste no se contentó con retener al clero el pago de los honorarios a que se había comprometido el Estado, como compensación por las confiscaciones, sino

---

1. El número de los religiosos había bajado ya de 61 723 en 1830 a 52 627 en 1835: 22 342 religiosas y 30 285 religiosos (en 1898 conventos), de ellos 11 232 franciscanos, 3202 carmelitas, 3118 dominicos, 2829 capuchinos, pero sólo 363 jesuitas. Había 60 monasterios benedictinos y 53 monasterios cistercienses.

que llegó hasta el extremo de erigir por su propia decisión nuevas parroquias y de nombrar, sin consultar a la santa sede, administradores de 47 sedes episcopales entre las 62 que había vacantes.

Los adversarios por parte católica, el más importante de los cuales fue el presbítero catalán Balmes [2], podían sencillamente invocar en apoyo de su oposición a esta política los principios mismos del liberalismo. En realidad, el radicalismo de esta política eclesiástica en un país, en el que la fe católica estaba todavía profundamente enraizada, incluso en la burguesía, comenzó a preocupar también a numerosos moderados, de lo cual es característico el rumbo seguido por un Donoso Cortés [3]. Al cabo de 10 años, en los cuales prosiguió incesantemente su camino la «disolución de la antigua organización de la Iglesia española» (Cuenca Toribio), comenzó finalmente la distensión con la vuelta de los moderados al poder. Esta situación se prolongó por todo un decenio, habiéndose iniciado con la mayoría de edad de la reina Isabel, que personalmente era muy fiel a la Iglesia. El 28 de enero de 1844 fueron abolidas las leyes que vigilaban el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica. Algunos días después pudieron ya volver a tomar posesión de sus sedes los obispos que habían sido expulsados del país y volvió a restablecerse el tribunal de la Rota. La venta de bienes de la Iglesia [4] continuó todavía cierto tiempo, aunque en el transcurso del año 1845 quedó suspendida definitivamente.

Mientras el gobierno comenzaba así a cantar la palinodia, algunos obispos clarividentes, entre ellos el nuevo arzobispo de Sevilla, P.P. Romo, comenzaron a comprender que un gobierno que

---

2. Jaime Balmes (1810-48), vigoroso apologeta, precursor del neotomismo, aunque interesado en conservar el contacto con la filosofía moderna, controversista político e iniciador social, fue la más importante personalidad intelectual del clero español en el segundo tercio del siglo XIX, aunque su influjo durante el período de su actividad fue muy restringido. Cf. I. CASANOVAS, *Balmes, su vida, sus obras y su tiempo*, 2 vols., Barcelona 1942, y LThK² I, 1211-12.

3. Cf. E. SCHRAMM, *Donoso Cortés. Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, Hamburgo 1935, y DHGE XIV, 668-671.

4. Mientras que la venta de las posesiones de los conventos había comenzado ya en 1835, los bienes raíces del clero secular sólo fueron enajenados a partir de 1842 En conjunto, de 1835 a 1844 fueron vendidas 76 734 fincas pertenecientes al clero regular, por un valor global de 2 762 202 415 reales, y 69 539 fincas del clero secular, por un valor global de 774 983 086 reales. Este importante traspaso de bienes raíces tuvo efectos muy ventajosos para la burguesía y la aristocracia liberal; sin embargo, tuvo graves consecuencias — más que en la Francia de la revolución — desde el punto de vista social, pues en general empeoró la situación de los labradores.

reconocía las libertades constitucionales, podía proporcionar a la Iglesia una independencia en el apostolado, que compensaría con mucho la pérdida de ciertos privilegios. Se puso, pues, manos a la obra para preparar un programa pastoral que respondiera mejor a la nueva mentalidad y, conforme al modelo de los católicos franceses, tuviera como meta la libertad de enseñanza. Esto fue, sin embargo, al principio sólo una primera tentativa, favorecida por la atmósfera despejada que había reinado en Roma durante los primeros meses del pontificado de Pío IX. Tras esta tentativa fallida, la Iglesia española se limitó a recobrar lo más completamente posible su posición anterior, garantizada por parte del Estado, que había restablecido ya dos veces, en los años de 1814 y 1825. Esta expectativa se demostró, sin embargo, errada, puesto que esta vez era mucho más profundo el cambio de mentalidad en la burguesía, sobre todo en los estudiantes universitarios.

Entre tanto se habían entablado negociaciones con Roma en orden al restablecimiento de las relaciones interrumpidas desde 1835, así como a una convención destinada a una nueva reglamentación de los asuntos eclesiásticos. El punto más delicado era el estatuto relativo a la financiación del clero español; en efecto, ahí entraban en juego no sólo cuestiones de principios, sino también problemas fiscales. Las negociaciones fueron también dificultadas por los recelos de la santa sede tocante a un gobierno para ella todavía demasiado liberal, así como el aferramiento a algunas exigencias regalistas por parte de España. El 27 de abril de 1845 se firmó un tratado provisional[5] que prepararía algunas reformas. En él se preveía, entre otras cosas, la reapertura de ciertos conventos y la restitución al clero secular de los bienes eclesiásticos todavía no enajenados, lo cual proporcionaría algunas ventajas a la Iglesia. La santa sede, sin embargo, sólo quería dar su aprobación a la legalización de la venta de bienes de la Iglesia después de que se hubiese solucionado satisfactoriamente por las cámaras la cuestión de los emolumentos del clero. En vista de la reacción por parte liberal, que exigía el inmediato reconocimiento de la desamortización, el gobierno español se negó a ratificar el tratado. En efecto, muchos estaban desengañados al ver que diversas ven-

5. Texto en MERCATI I, 796-799.

tajas otorgadas al Estado por el concordato de 1753, sobre todo en lo concerniente al *placet*, no estaban contenidas en dicho tratado.

Sin embargo, por ambas partes se tenía interés en llegar a una solución, por lo cual fueron continuadas las negociaciones. Tras una interrupción por la muerte de Gregorio XVI, fueron reanudadas después de 1847 sobre una nueva base y a partir de una buena voluntad de entendimiento existente por ambas partes. Tras discusiones sumamente difíciles, la espinosa cuestión de los emolumentos del clero quedó zanjada con la ley de 20 de abril de 1849 [6]. Las negociaciones condujeron finalmente a la firma del concordato de 16 de marzo de 1851 [7]. Este concordato fue un triunfo para la santa sede, por cuanto que con la crisis del año 1848 [8] se había iniciado una orientación de los moderados hacia la derecha. En realidad, este convenio confirmaba, no obstante algunas concesiones a los postulados del tiempo, «el alma católica de España» (Pérez Alhama). A la vez se distinguía del concordato de 1753, por cuanto que descartaba la injerencia del Estado en asuntos puramente eclesiásticos y aseguraba a la Iglesia gran autonomía en su propia esfera. Así fue el más liberal de todos los concordatos españoles.

Hay que añadir que, para la Iglesia, la pérdida de la mayor parte de sus posesiones significó también una liberación, y que la adhesión del clero español a la santa sede salió robustecida de aquel período de prueba que duró quince años. Por otro lado, el clero, tras los excesos liberales, estaba ahora más convencido que nunca de que la garantía de la religión y del orden social sólo podía esperarse de los conservadores. Esto hizo que la Iglesia se acercase más a los partidos de derecha, de los que parecía que dependería el destino del concordato. De hecho Espartero, al volver al poder el año 1854, rescindió inmediatamente el concordato, y comenzaron de nuevo los atropellos contra los bienes de la Iglesia y contra las órdenes religiosas. Los debates de la nueva constituyente ofrecieron la oportunidad «de una primera discusión real sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la historia de España» (Kiernan). Ahora bien, ya en otoño del año 1856 pasó de nuevo

---

6. Texto en J. PÉREZ ALHAMA, *La Iglesia y el Estado español* 269-270.
7. Texto en MERCATI I, 770-796.
8. Es significativa la intervención de tropas españolas, austríacas, francesas y napolitanas, el año 1849, en favor de la restauración del poder temporal del papa.

el gobierno a los moderados, bajo Narváez, y la Iglesia pudo vivir hasta la revolución de 1868 en una paz relativa, sancionada por un nuevo acuerdo con la santa sede [9].

Mediante el concordato la Iglesia alcanzó una posición decisiva en el Estado. El concordato hizo posible una cierta restauración eclesiástica, facilitada por la protección de la reina Isabel II, mujer de no muchas luces y mojigata, que en realidad se dejaba aconsejar por su confesor, san Antonio María Claret [10], apóstol extraordinariamente celoso. La reconstrucción externa se manifestó sobre todo en una gran afluencia a los seminarios, a cuya reorganización dedicó el episcopado buena parte de su solicitud. La reconstrucción se manifestó también en la fundación de nuevas congregaciones femeninas activas, especialmente en Cataluña, que se dedicaron a la enseñanza y a la actitividad caritativa. El fundamento de todo ello fue sin duda alguna lo que había de auténtica fe cristiana en amplios sectores de la población.

Con todo, el nuevo florecimiento de la Iglesia era sólo exterior, por lo cual se hallaba en gran peligro. El clero, que seguía siendo todavía muy numeroso —el año 1868, a pesar de una baja del 20 por ciento desde Fernando VII, había todavía un sacerdote por 380 habitantes— se daba con demasiada facilidad por satisfecho con una religión de meros ritos y de rutina, y confundía con frecuencia su misión de apostolado con requerimientos a la intransigencia. Mantuvo su reivindicación de guía moral de la nación, pretensión que no estaba ya justificada por una cultura correspondiente, puesto que seguía contentándose con una escolástica anticuada, carente de originalidad, e ignorando los esfuerzos de Balmes y de Donoso Cortés por dar nueva vida a la apologética tradicional. Mientras que en la generación precedente muchos de los anticlericales habían seguido siendo, a pesar de todo, cristianos creyentes, desde 1868 se iba multiplicando el número de los intelectuales vacilantes en su fe. El romanticismo —que sólo muy tarde

---

9. El 25 de agosto de 1859; texto en MERCATI I, 920-929. Convención complementaria de junio de 1867 sobre las fundaciones pías, ibíd. [18]-[24].

10 Sobre A.M. Claret (1807-70), fundador de dos congregaciones misioneras, arzobispo extraordinariamente activo de Santiago de Cuba de 1850 a 1857, confesor de la reina de 1857 a 1868, cf. C. FERNÁNDEZ, *A.M. Claret*, 2 vols., Madrid 1942, y *Escritos autobiográficos y espirituales*, pub. por J.M. Viñas, Madrid 1959. También C. FERNÁNDEZ, *El confesor de Isabel II y sus actividades en Madrid*, Madrid 1964.

hizo su entrada en España, por mediación de los expulsos regresados de Francia después de 1833, y precisamente en un tiempo en el que sus principales representantes se habían alejado ya de la Iglesia — despejó el camino al librepensamiento, que bajo el influjo de los sistemas filosóficos posthegelianos halló su expresión española en el krausismo. Sobre todo entre los intelectuales, muchos se sintieron desalentados por un catolicismo que, bajo la guía de los neocatólicos de Nocedal, herederos intelectuales de los carlistas, y de su órgano «El Pensamiento español», se comportaba de forma fanáticamente antimoderna. Estas ruidosas tomas de posición, acogidas con júbilo por Pío IX, sólo lograron reforzar el anticlericalismo latente en la burguesía ilustrada.

Portugal

La evolución de la situación religiosa en Portugal durante el pontificado de Gregorio XVI se había efectuado, al igual que en la restauración, de forma curiosamente paralela a la de España. También Portugal tenía dos pretendientes al trono: Miguel por un lado, y Pedro y su hija Maria da Gloria por otro. Este conflicto dinástico fue agravado todavía más por la lucha ideológica entre absolutistas, apoyados por el clero y por el papa, y constitucionales, respaldados por los francmasones. También aquí, tras el triunfo de Pedro en 1832, se produjeron una serie de medidas anticlericales: expulsión del nuncio; creación de una comisión para la reforma del clero en 1833, que junto con algunas propuestas razonables, como, por ejemplo, la de reducir el excesivo número de diócesis, elaboró también proyectos de cuño galicano o jansenista; supresión de los jesuitas, regresados sólo en 1829; cierre de todos los conventos (28 de mayo de 1834), comprendidos los de las posesiones de ultramar (mientras que los liberales de España habían dejado intactas las misiones).

Sin embargo, de más trascendencia fue todavía la circunstancia de que Pedro se negara a reconocer a los obispos nombrados por su rival Miguel entre 1826 y 1832, y que la mayoría de los obispos rechazara la colaboración con el gobierno liberal. Numerosas sedes episcopales fueron pronto declaradas vacantes, y el gobierno pro-

cedió bajo condiciones anticanónicas a la elección de vicarios capitulares, que entraron en conflicto con la autoridad legítima, mientras que los sacerdotes y fieles que no reconocían a aquellos intrusos estaban expuestos a persecuciones. Esto dio lugar durante varios años a una situación verdaderamente cismática.

Ahora bien, en Portugal como en España, la evolución de la situación política originó una distensión, que había comenzado ya en los años 1835-36. Las negociaciones con Roma, que desde 1842 fueron dirigidas con gran flexibilidad por Capaccini, avanzaban, sin embargo, lentamente. También en este caso sólo después de la muerte de Gregorio XVI, en octubre de 1848, pudo por fin llegarse a un acuerdo, que zanjaba sobre todo la cuestión de los seminarios y de la jurisdicción eclesiástica [11]. Este acuerdo fue completado el año 1857 con una convención relativa al derecho de patronato del rey de Portugal sobre las misiones de la India y de China [12]. Se comenzó la reorganización de los seminarios, que era urgente, visto el bajo nivel cultural del clero, cuya conducta y negligencia en la cura de almas habían criticado con frecuencia los nuncios en sus informes. Las órdenes, comprendidos los jesuitas, fueron arraigando de nuevo poco a poco en el país, sobre todo después de 1858, no obstante los obstáculos puestos por los francmasones. El pueblo sencillo permaneció, todavía más que en España, ligado a las tradiciones del catolicismo. Pero la orientación racionalista de la burguesía ilustrada se hizo cada vez más patente, y la indiferencia de los católicos portugueses frente a los ataques de la prensa antirreligiosa formaba un desagradable contraste con los empeños de los españoles por crear una prensa católica durante el segundo tercio del siglo XIX.

Las repúblicas hispanoamericanas

Sería exagerado afirmar que la docena de repúblicas de la antigua América hispánica proporcionara grandes satisfacciones a

---

11. Texto en J. FERREIRA BORGES DE CASTRO, *Colecção dos tratados...*, Lisboa 1856ss, VII, 221ss.

12. Texto en MERCATI I, 844-852. Se trataba de la terminación del llamado *Cisma de Goa*. Cf. p. 333s.

la santa sede a mediados del siglo XIX. La mayor parte de las constituciones siguieron reconociendo el catolicismo como religión del Estado, pero los gobiernos no querían renunciar a la tradición de una meticulosa vigilancia sobre la Iglesia, procedente de la época colonial, e insistían una y otra vez en que fuera reconocido por la santa sede su derecho de patronato sobre la Iglesia. Al mismo tiempo intentaba, en nombre de la nueva ideología liberal, reducir el influjo del clero en la sociedad civil, abolir sus privilegios jurídicos e integrar en la economía nacional sus bienes raíces, todavía considerables. Esto dio lugar a conflictos constantemente renovados y a veces, como en Colombia o México, incluso a una ruptura violenta [13]. Estos conflictos fueron suscitados en algunos casos por la voluntad de la Iglesia, de rechazar una tutela por el Estado, incompatible con las nuevas ideas ultramontanas. Sin embargo, en la mayoría de los casos fueron resultado de una actitud reaccionaria de los clérigos que, a veces, animados por Roma, se empeñaban en dirigir escaramuzas de retaguardia con el fin de defender una posición cada vez más anacrónica.

Por otro lado, el clero, cuyas condiciones de vida habían cambiado radicalmente, se hallaba escasamente a la altura de su misión, excepto en Chile. Existía, sobre todo en el campo, gran escasez de sacerdotes [14], todavía agravada desde que se habían interrumpido las comunicaciones con España, y sobre todo porque los inmigrantes, a diferencia de los que iban a Estados Unidos, no iban casi nunca acompañados por sacerdotes de su patria. A esto se añadía la baja de la moral, una falta de disciplina con pérdida de toda dinámica pastoral, cuya consecuencia fue la total disolución de las misiones de los indios en el espacio de medio siglo. Además, las órdenes que todavía quedaban, tras las secularizaciones de comienzos del siglo, se hallaban en plena decadencia. Así pues, ni siquiera con la ayuda de cofrades suyos extranjeros, sólo muy limitadamente podían suplir las deficiencias del clero parroquial, tanto más, cuanto que estaban expues-

13. De ello se trata en el cap. XXXIX, p. 926-929.

14. Un ejemplo: En México, el número global de sacerdotes, que en 1810 se elevaba todavía a 7341 (4229 del clero secular y 3112 del regular), el año 1850 sólo alcanzaba ya la cifra de 3275 (2084 sacerdotes seculares, y 1191 regulares), mientras que la población se había elevado de 6 a 7,5 millones.

tos a continuas molestias y hasta expulsiones por parte de los gobiernos.

Sin embargo, tras la profunda crisis que durante las luchas por la independencia había sacudido a estas comunidades cristianas, a mediados del siglo pareció iniciarse una reconstrucción. Su comienzo tuvo lugar durante el pontificado de Gregorio XVI. Primeramente, como ya hemos indicado más arriba [15], fueron provistas poco a poco las sedes episcopales, gran número de las cuales estaban vacantes desde hacía muchos años. Con ello se creó un prerrequisito indispensable para volver a mantener fuertemente en vigor la disciplina eclesiástica. Luego, las diócesis existentes en América del Sur desde el tiempo colonial, cuyo número había venido a ser insuficiente, debido a las inmigraciones de Europa y el consiguiente crecimiento constante de la población [16], fueron completadas con otras seis nuevas. Se nombraron visitadores apostólicos con muy amplios poderes, a fin de volver a restablecer la disciplina en las órdenes. Los jesuitas habían vuelto a echar raíces en algunas repúblicas (desde 1836 en Argentina, desde 1842 en Nueva Granada, desde 1843 en Chile).

La reanimación procedió lentamente, pero sin interrupción. Pío IX, que desde su viaje a América latina había conservado vivo interés por aquellas tierras lejanas, apoyó las iniciativas: diócesis nuevamente erigidas hicieron posible un contacto más estrecho entre los sacerdotes y sus fieles. Se reorganizaron las provincias eclesiásticas a fin de adaptarlas a las nuevas circunscripciones políticas. Se hicieron tentativas —mediante nombramientos de delegados que intentaron (aunque no con mucho éxito) una reforma de las más crasas irregularidades— con objeto de volver a sujetar el clero local a la disciplina. Religiosos y religiosas de Europa fueron estimulados a fundar instituciones escolares; su número aumentó constantemente, no obstante los obstáculos puestos por los gobiernos, pero su influjo sólo fue efectivo, des-

---

15. Cf. p. 291.

16. Sin el Brasil, 24 al sur del Golfo de México en 1815, un tiempo, en el que de los 15 millones de hispanoamericanos sólo la tercera parte vivían al sur del istmo de Panamá. Mientras que la población de México y de América Central sólo había aumentado en un 30 por ciento (13 millones) hasta 1850, la población de América del Sur había crecido un 250 por ciento, elevándose a la cifra de 12,5 millones de habitantes, que vivían en un territorio de 15 millones de kilómetros cuadrados.

graciadamente, en las clases acomodadas. En Roma se erigió el Colegio Pío latino-americano (1858), que debía servir para la formación de una élite del clero, devota a la santa sede. Cierto que hubo de pasar casi el pontificado entero de Pío IX antes de que volvieran a restablecerse relaciones diplomáticas oficiales entre la santa sede y las más importantes repúblicas sudamericanas; antes de 1877 sólo había algunos delegados apostólicos aislados. En cambio, en los años 1852-62 logró la santa sede concluir siete concordatos o convenciones[17]. Algunos tuvieron sólo efecto pasajero, pero produjeron por lo menos un mejoramiento de las relaciones entre la Iglesia y los gobiernos, como solía suceder generalmente tras la vuelta de los conservadores al poder en el transcurso del segundo tercio del siglo y el subsiguiente triunfo de los liberales, que solía producirse en los últimos decenios.

Esto puede decirse principalmente de América Central, donde el dictador de Guatemala, general R. Carrera (1839-65), que suprimió la legislación anticlerical introducida en 1829 por el presidente Marazán, restableció los privilegios eclesiásticos y el control del clero sobre la enseñanza y la prensa, restituyó sus bienes a las comunidades religiosas y forzó a los pequeños Estados vecinos a concluir con la santa sede concordatos ventajosos para la Iglesia. Lo mismo puede decirse también, aunque en menor grado, de Chile. Allí, el arzobispo R.V. Valdivieso (1847-78), apóstol ardiente, defensor inflexible de los derechos de la Iglesia y antiliberal encarnizado, se querelló constantemente contra el regalismo de los gobiernos y contra las facilidades otorgadas a los protestantes. Pero la Iglesia recibió en Chile sensibles compensaciones pecuniarias por la supresión del diezmo (1853), y D. Portales, ministro de instrucción pública, conservador durante 25 años, fomentó el influjo del catolicismo en las escuelas públicas, en el que veía la mejor garantía del orden público, y favoreció la

17. Con Guatemala y Costa Rica el año 1852 (texto en MERCATI I, 800-821); con Honduras y Nicaragua el año 1861 (ibid. 936-959); con El Salvador, Venezuela y Ecuador el año 1862 (ibid. 960-999). Se iniciaron también negociaciones con vistas a concordatos con Bolivia (1851), Perú (1853) y Argentina (1855 y 1857), que sin embargo no llegaron a concluirse, debido sobre todo a las exigencias relativas al patronato. Aludiremos también el concordato que, tras medio siglo lleno de tensiones y dificultades, se subscribió con la república de Haití el año 1860 (MERCATI I, 929-936), y a la reorganización de esta Iglesia, encomendada a misioneros franceses. Cf. A. CARON, *Notes sur l'histoire religieuse d'Haïti de la Révolution au concordat, 1789-1860*, Puerto Príncipe 1933.

inmigración de órdenes o congregaciones activas de Europa, como la Compañía de Jesús o las *Dames du Sacré-Coeur.*

Cierto que en Venezuela tuvo que resignarse la Iglesia a la supresión de la jurisdicción eclesiástica y del diezmo, y a la decisión del gobierno de fundar dos nuevas diócesis el mismo año 1847 y sin intervención de la Iglesia; sin embargo, la oligarquía conservadora que gobernó casi sin interrupción de 1830 a 1864 otorgó a los clérigos notables ventajas, que tuvieron su culminación en el concordato de 1862. En Bolivia, el año 1851 se estaba también a punto de concluir un concordato [18]; ahora bien, aunque el gobierno, en vista del escaso influjo de la Iglesia en la vida pública, estaba mejor dispuesto para con ella que en muchos otros países, sin embargo, se negó a ratificar el tratado por el hecho de que Roma quería absolutamente que el patronato sobre la Iglesia fuera solamente concedido como privilegio, mientras que el gobierno exigía su reconocimiento como derecho existente. No obstante, las relaciones siguieron siendo buenas, ya que la Iglesia toleró de hecho el ejercicio del patronato nacional, aunque sin reconocerlo oficialmente.

En el Perú, el presidente R. Castilla, liberal moderado, no obstante las protestas de un grupo de sacerdotes vinculado al partido conservador, que quería imponer a la jerarquía sus puntos de vista reaccionarios, intentó, con el apoyo de los conciliantes arzobispos F.X. de Luna Pizarro (1845-55) y J.S. Goyeneche (1859-72) lograr que fuera aceptada una solución de compromiso. Cierto que no se pudo impedir que fuesen suprimidos los tribunales eclesiásticos, el diezmo y el control del clero sobre la enseñanza, pero fue salvada la parte principal de las posesiones de la Iglesia, y ésta obtuvo sobre todo una independencia del Estado que rebasó con mucho la que disfrutaba en los otros países sudamericanos. Incluso en Argentina, con el cese del dictador Rosas el año 1852, llegó el fin de la «edad de oro de los clérigos». Allí se habían adaptado éstos muy bien a un regalismo muy marcado, que en realidad redundaba en beneficio propio [19]; pero la

18. Texto en MERCATI I, [3]-[14].

19. Numerosos detalles sobre las relaciones entre Rosas y la Iglesia se hallan en el escrito del anticlerical J. INGENIEROS, *Evolución de las ideas argentinas* en *Obras completas,* XVI, Buenos Aires 1947, 99-142.

Iglesia vivió todavía unos diez años tranquilos, ya que la constitución de 1853 contenía varias cláusulas muy favorables para ella.

En el Ecuador pudo la Iglesia apuntarse un triunfo espectacular en los años siguientes a 1860, en los que en todas partes se produjeron modificaciones fundamentales. El presidente García Moreno, católico ferviente, pero autocrático[20], al que admiraban los ultramontanos del mundo entero, emprendió entre 1861 y 1875 la tentativa de hacer de su país un Estado cristiano modelo. La legislación debía regirse por las encíclicas de Pío IX y sobre todo por el *Syllabus*. Para la realización de su ideal se sirvió el presidente, en gran parte, de comunidades religiosas europeas, en las que veía la prenda de una regeneración.

Esta política muestra claramente una de las principales debilidades del catolicismo en Iberoamérica durante todo el siglo XIX: la vida social, por lo menos en aquellas regiones en que la Iglesia se había enraizado sólidamente ya bajo el *ancien régime*[21], estaba indudablemente marcada por tradiciones cristianas. Éstas, sin embargo, no estaban a la altura de las necesarias modificaciones internas. El catolicismo nativo —con algunas pocas excepciones, como, por ejemplo, Bartolomé Herrera, en cuanto a los sacerdotes, en el Perú[22], o un José Manuel Estrada, el Louis Veuillot «argentino», en cuanto a los seglares— se mantuvo pasivo en la esfera cultural, social y apostólica, sin vitalidad ni originalidad propia. La causa de esto no debe buscarse en el clima, que no es nocivo en todas partes, sino más bien en la falta de una clase media en estos países, cuya estructura social apenas si fue cambiada por las revoluciones políticas. Hay que buscarla sobre todo en el hecho de que la Iglesia había conservado hasta el fin del antiguo régimen una estructura colonial demasiado dependiente de España, con lo cual a la larga venía a ser estéril e incapaz de iniciativas creadoras. A ello se añadía una mentalidad muy individualista, que bajo el influjo de la franc-

20. Sobre la tan discutida figura de Gabriel García Moreno (1821-75), cf., además de R. PATTEE, l.c., P.H. SMITH, HAHR 45 (1965) 1-24.

21. Sobre todo México, Guatemala, Colombia, Perú y Ecuador. En cambio, en el interior de Venezuela y de Bolivia faltaba casi totalmente la presencia institucional de la Iglesia, y era modesta en Río de la Plata y en Chile.

22. Cf. O. BARRENECHEA, *B. Herrera, 1808-64*, Buenos Aires 1947. La compilación *Estudios y discursos*, 2 vols., Lima 1929-30, permite penetrar en el pensamiento de este representante —el más cualificado— del clero conservador en el Perú del siglo XIX.

masonería descuidaba la vida eclesiástica organizada, para buscar la salvación en una manera pietista de considerar la fe.

Brasil

En el imperio del Brasil, el país más extenso y poblado de América del Sur, con una extensión de 8,5 millones de kilómetros cuadrados y 5,5 millones de habitantes hacia 1830, y más de 10 millones a finales del pontificado de Pío IX, también la Iglesia, bajo la regencia y el largo período de gobierno de Pedro II (1831-88), siguió viviendo en relativa calma, si bien el gobierno, que, siguiendo el ejemplo de Pombal, quería dominar a la Iglesia precisamente con su protección, provocó tensiones que surgían periódicamente. Así, por ejemplo, el año 1834 apoyó los empeños del sacerdote politicante D.A. Feijo, que perseguía la legalización del matrimonio de los sacerdotes, dando como razón que «de hecho el celibato del clero no existía en el Brasil» —lo que lamentablemente respondía con frecuencia a la realidad—, y que este estado de cosas «fomentaba en alto grado la inmoralidad pública». El año 1844 el gobierno se arrogó el nombramiento del arzobispo de la capital, contrariamente a las normas canónicas. Las medidas contra las órdenes religiosas antiguas, «víctimas de abusos internos, que sin una reforma radical conducirían inevitablemente a su disolución» (Y. de la Brière), se agudizaron unilateralmente, sobre todo el año 1855. Por otro lado, en cambio, pudieron fundarse nuevas congregaciones activas [23], y las congregaciones europeas que se dedicaban a la enseñanza y a la beneficencia tuvieron una acogida relativamente franca. Desde los años sesenta pudieron también estas congregaciones organizar grandes misiones populares, de varias semanas de duración, institución que venía muy a propósito en vista de la profunda ignorancia religiosa del pueblo.

La mentalidad regalista del gobierno halló aprobación hasta por los años de 1860 en gran parte del clero, de lo cual puede

---

23. Cf., Por ejemplo, la biografía del fundador de la congregación de Nuestra Señora d'Amparo, destinada a cuidar de los huérfanos (1871), *O Padre Siqueira, sua vida e sua obra*, Petrópolis 1957.

dar prueba, entre otras cosas, la propagación de los manuales de M. de Araujo. Pero junto a esto había que observar todavía una serie de hechos nada estimulantes. La masonería alcanzó considerablemente influjo, que se extendía hasta las cofradías religiosas. Como otro legado del siglo XVIII hay que señalar la penetración del racionalismo y del positivismo en la clase culta, y sobre todo la lamentable situación del clero. Éste no sólo era muy poco numeroso, pues el año 1872 había escasamente 1 000 sacerdotes, sino que se concentraba sobre todo en las ciudades costeras, de modo que en el interior del país se daba el caso de que 20 parroquias dispersas en un territorio de miles de kilómetros cuadrados dependieran de un solo cura, y de que muchos fieles pasaran diez o más años sin ver un solo sacerdote. Además de esto, la moral del clero dejaba con frecuencia mucho que desear, y su situación espiritual le daba motivo de inquietud. Hasta el año 1859 muchos sacerdotes estuvieron influenciados por las ideas de Rousseau y de los enciclopedistas, y si bien en lo sucesivo una parte de ellos se apartaron de la masonería por su hostilidad contra la santa sede, sin embargo, el año 1870 se podía contar todavía aproximativamente entre sus adeptos a más de la mitad del clero. A pesar de los esfuerzos de los obispos —que, por lo demás, sólo eran 11 para un país tan extenso— por reorganizar sus seminarios, y a pesar de haberse ido formando, por cierto lentamente, una élite de seglares católicos, el tiempo del imperio, vista en conjunto, fue, tras una fachada de buena apariencia, un período de estancamiento, si ya no de decadencia para el catolicismo.

XXXII. La Iglesia católica en el mundo ortodoxo

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre las perspectivas unionísticas:* AUBERT, *Pie* IX, 478-484, 564; C. KOROLEVSKÝ, «Unitas» 2 (París 1949-50) 189-205; WINTER, *Russland* II, 287-308; J.G. REMMERS, *De hereniginsgedachte van I. Gagrine,* Tilburg 1951; M.J. ROUËT DE JOURNEL, «Études» 291 (1956) 171-195; id., *Une Russe catholique. La vie de Mme. Swetchine,* París [2]1953; id.,

«Revue des études slaves» 3 (1923) 90-104; V. LAURENT, en *Mélanges E. d'Alzon*, St. Gérard-Namur 1952, 281-302; A. TAMBORRA, *Crisi d'Oriente, guerra di Crimea e polemiche politico-religiose fra cattolici e ortodossi 1853-1856*, «Clio» (Roma 1969) 169-191.

En el imperio ruso: FUENTES: *Allocuzione della Sant. di N.S. Gregorio XVI seguita da una Esposizione corredata di documenti*, Roma 1942; S. OLSZAMOWSKA-SKOWROŃSKA, *Le concordat de 1847 avec la Russie d'après les documents authentiques*, SPM 8-9 (1962) 44-877; *Esposizione documentata sulle constanti cure del S.P. Pio IX a riparo dei mali que soffre la Chiesa cattolica nei dominii di Russia e Polonia*, Roma 1866, y la respuesta rusa: *Résumé historique des Actes de la Cour de Rome*, San Petersburgo 1867. Además: A. WELYKYJ, *Documenta* (bibliografía general), II, 381-450, y la colección de BJELOGOLOVOV. En los archivos vaticanos, aparte de las series *Rusia* de la congregación para Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, la correspondencia de los nuncios en Viena contiene abundantes datos de interés.

Las obras enumeradas en la bibliografía general, en espec. BOUDOU I, 241-556, II, 1-471 (bibliografía); WINTER, *Russland* II, 248-354; id., *Byzanz*, 150-177; AMMANN 504-536, deben completarse con SCHMIDLIN PG, I, 632-639, II, 213-223; J. HELFERT, *Russland und die Katholische Kirche in Polen*, Viena 1867; R. LEFÈBVRE, *S. Sede e Russia e i colloqui dello Czar 1843-46*, en *Gregorio XVI*, Roma 1948, II, 159-293; J.S. PELCZAR, *Pius IX a Polska*, Cracovia 1914; DM. A. TOLSTOI, *Rimskij Katolitsizm v Rossi*, 2 vols., San Petersburgo 1914; A. VAN DE WAL, «Het christelijk Oosten en hereeniging» 8 (1955-56) 152-162, 303-312; R. LUBIENSKI, *Vie de Mgr. C.I. Lubienski*, Roulers 1898; DHGE XVI, 867-870, 1471-72; *Suppression des couvents dans le Royaume de Pologne*, París 1865; A. PETRANI, *Kolegium duchowne w Petersburgu*, Lublín 1950; Z. OLSZAMOWSKA, *La suppression des diocèses catholiques par le gouvernement russe, 1866-69*, «Antemurale» 9 (1965) 41-130; id., *Tentatives d'introduire la langue russe dans l'Église latine de la Pologne orientale*, ibid. 11 (1967) 47-169; A. PETRANI, «Nasza przeszlosc» 27 (1967) 215-233; M.E. JABLONSKA, «Roczniki humanistyczne» 12 (Lublín 1964) 142-194; id., «Wiez» 3 (Varsovia 1960) 53-70; id., «Sprawozdania... Towarzystwa Naukowego Kathol. Uniw. Lublin» 14 (1963-64) 183-188; id., «Znak» 17 (1965) 1653-88 (sobre las nuevas congregaciones femeninas); E.M. DE BEAULIEU, *Le P. Honorat de Biala, capucin*, Toulouse 1932; A. SZELGGIEWICZ, *E. Bojanowski*, Posen 1966; K. GADACZ, *Les capucins de la province polonaise dans l'insurrection de 1863-64*, Roma 1963.

En el imperio de los Habsburgo: Sobre la actividad del obispo Strossmayer, v. N. LALIČ, «Le Monde slave», nueva serie 6 (1929) 442-450; CH. LOISEAU, ibid., nueva serie 4 (1927) I, 379-405; id., «Le Correspondant» 219 (1905) 251-271; A. FORTESCUE, «Dublin Review» 163 (1918)

234-257; K. KRZANIČ, «Nova revija» 20 (Makarska 1941) 1-28; WINTER, *Russland* II, 364-365, 382-390, 500-503; DThC XIV, 2630-35. Cf. además H. WENDEL, *Der Kampf des Südslawen um Freiheit und Einheit*, Francfort 1925, II, 377-381 y R. RISSLING, *Die Kroaten*, Graz 1956.

Sobre los rutenos de Galitzia: además de la colección de documentos de M. MALINOWSKI, *Die Kirchen- und Staatssatzungen bezüglich des griechisch-katholischen Ritus der Ruthenen*, Lemberg 1861, y la obra de KORCZOK (bibliografía general), v. AMMANN 644-659 y N. MIKO, ZKTh 79 (1957) 467-483.

Sobre los rumanos uniatas de Transilvania: además de I. MOLDOVANU, *Acte sinodali ale baserecei reomane de Alba Julia*, 2 vols., Blaj 1869-72, cf. G. FILIP, *Pio IX e i Romeni*, Roma 1956; id., *De concilio provinciali Alba-Juliensi et Fagariensi A.D. 1872*, Roma 1954; id., «Acta historica» 4 (Munich 1965) 107-141; I. GORGESCU, *Mitropolitul Ioan Vancea*, Nagyvárad 1942; DE CLERCQ II, 628-655.

En la Europa meridional y oriental y en Levante: Véase bibliografía general; SCHMIDLIN PG, II, 230-233 y AUBER, *Pie IX*, 410-415; así como *Papers relating to the Condition of Christians in Turkey*, Londres 1861 (informes consulares).

Sobre el movimiento búlgaro de 1860, v. I. SOFRANOV, *Histoire du mouvement bulgare vers l'Église catholique au XIXe s.*, Roma 1960; G. ELDAROV, MF 60 (1960) 426-454; PATRIARCH CYRILL, *La propaganda católica entre los búlgaros en la segunda mitad del s. XIX*, I, Sofía 1962 (en búlgaro, con resumen en francés). Sobre el catolicismo en Bulgaria, v. también B. RISTEWSKI, «Razgledi» 2 (1960) 908-936, 1005-29, 3 (1960) 72-90, 158-189.

Sobre el catolicismo en Rumanía: P. TOCANEL (bibliografía general) III/2.

En Bosnia: B. RUPČIČ (bibliografía general), 101-142; I. KECMANOVIČ *I.Fr. Jukič*, Belgrado 1963.

En Levante: S. SALAVILLE, *Mgr. Hillereau, vicaire apostolique de Constantinople*, «Union des Églises» 5 (1926) 134-139; DHGE XIII, 748-749, VIII, 1326-35; M. JULIEN, *La nouvelle mission de la Compagnie de Jésus en Syrie 1831-95*, Tours 1898; J. TAGHER, *Les rapports entre l'Égypte et le Vatican*, «Cahiers d'histoire égyptienne» 2 (1949) 259-271; A. MARTINI, *La S. Sede e la questione d'Oriente nel 1854*, CivCatt (1958) IV 169-181; *Les PP. Ratisbonne et N.-D. de Sion*, París 1928; J. HAJJAR, *L'apostolat des missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines*, Jerusalén 1956; P. MÉDEBIELLE, *Le diocèse patriarcal latin de Jérusalem*, Jerusalén 1963.

Los Patriarcados uniatas: Entre las obras generales, cf. además de AUBERT, *Pie IX,* 415-425, sobre todo HAJJAR 263-309; también del mismo autor, RHE 65 (1970) 423-455, 737-788.

Sobre los armenios: DE CLERQ II, 503-542; DHGE III, 867-870, IV 338-342; D. URQUART, *Le patriarche Hassoun,* Gante 1872; TH. LAMY, «Revue catholique» 38 (Lovaina 1874) 153-175, 583-603, 39 (1875) 34-63; M. ORMANIAN, *Le Vatican et les Arméniens,* Roma 1873.

Sobre los caldeos: B.M. GOORMACHTIGH, *Histoire de la mission dominicaine en Mésopotamie,* AOP 3 (1897-98) 141-158, 197-214, 533-545; J. VOSTÉ, *Les actes du synode de Rabban Hormizd,* en *S.Congr. per la Chiesa orientale. Cod. Can. Orient. Fonti,* II/17, Ciudad del Vaticano 1942; DE CLERCQ II, 543-561; DDC III, 375-385; DHGE V, 317-356; J.C. PANJIKARAN, *Christianity in Malabar,* Roma 1926.

Sobre los sirios: MAMARBASHI, *Les Syriens catholiques et leur patriarche Samhiri,* París 1855; P. BACEL, EO 14 (1911) 293-298; DE CLERCQ II, 570-598; DHGE IV, 676-681.

Sobre los melkitas: CHARON (bibliografía general), II, 153-400, y sobre todo J. HAJJAR, *Le patriarche Maximos III Mazloum,* Harissa 1957. Además: DE CLERCQ I, 390-414, II, 562-566; DHGE III, 652-663, IV, 229-236.

Sobre los maronitas: DThC IX, 104-107; DE CLERCQ II, 667-682; CHURCHILL, *The Druses and Maronites under the Turquish Rule from 1840 to 1860,* Londres 1862.

Perspectivas unionistas en Oriente

A mediados del siglo XIX dos hechos contribuyeron conjuntamente a atraer la atención hacia las Iglesias orientales. El primero fue el desarrollo de la cuestión oriental, que, con la disolución del imperio otomano, hizo prever profundas modificaciones de índole tanto política como religiosa en todo el próximo oriente. El segundo fue el claro reconocimiento del papel que, con el despertar de las nacionalidades de Europa oriental, estaba llamada a desempeñar Rusia en el mundo de ideas paneslavistas. Ya a fines del pontificado de Gregorio XVI se había formado en torno a la princesa Volkonskaia, rica convertida, residente en Roma desde el año 1825, un grupo que se interesaba por la

vuelta a la unidad romana de las Iglesias orientales separadas [1]. De este grupo formaban parte, entre otros, Corboli-Bussi, Theiner, Luquet, antiguo misionero franciscano [2], varios consultores de Propaganda Fide, algunos uniatas y los fundadores de la congregación polaca de los resurreccionistas. Este grupo, bajo la presidencia del prefecto de Propaganda Fide, sugirió el año 1847, en misión oficial a Pío IX, un llamamiento solemne a los hermanos separados de Oriente. El papa asoció este plan con su propia intención de enviar un visitador apostólico para que se informara sobre la situación.

El 6 de enero de 1848 dirigió a las Iglesias orientales la encíclica *In suprema Petri sede* [3], en la que anunciaba a los uniatas la llegada del visitador apostólico, que gozaba de relaciones especialmente buenas con los católicos armenios. Evocaba las excelencias tradicionales de la fe católica y requería a la unión con Roma a los orientales separados, «a los que ningún motivo excusable podía impedirles el retorno a la verdadera Iglesia». Los orientales, sin embargo, vieron en este documento una provocación. En mayo de 1848, cuatro patriarcas y 29 arzobispos reunidos en Constantinopla redactaron una respuesta negativa, en la que estigmatizaban las innovaciones latinas, las pretensiones del papa y el proselitismo de los misioneros latinos [4].

Este fracaso, sin embargo, no pudo en modo alguno desalentar a aquellos círculos, para los cuales el alto clero de los ortodoxos era cada vez menos representativo de los verdaderos sentimientos de una masa que, bajo la presión de las nuevas circunstancias, se hallaba en plena transformación. En primer lugar se dirigió la atención a Rusia, donde en las iniciativas de reforma como las que había aportado el comienzo del gobierno de Alejandro II, y en el creciente interés que mostraban por el catolicismo en su búsqueda de una eficaz ideología antirrevolucionaria,

---

1. Cf. C. KOROLEVSKÝ, «Unitas» 2 (1949-50) 189-90.
2. Sobre sus ideas, que se adelantaron a su tiempo, véase R. ROUSSEL, *Un précurseur: Mgr. Luquet*, Langres 1960, 83-89.
3. *Acta Pii IX*, I, 78-91. Cf. A. TAMBORRA, *Pio IX, la lettera agli orientali del 1848, e il mondo ortodosso*, RStRis 56 (1959) 347-367.
4. MANSI XL, 377-418. Cf. T. POPESCU, *Enciclica Patriarhilor ortodocsi dela 1848*, Bucarest 1935, y A. TAMBORRA, l.c., 357-366. La Iglesia rusa no se adhirió a esta protesta, pero A. STOURDZA publicó un nuevo escrito muy violento contra Roma: *Le double parallèle ou l'Église en présence de la papauté*, Atenas 1849.

creían haber hallado un primer camino para una aproximación. Debido a la iniciativa directa o indirecta de estos nobles, los escritos de J. de Maistre sobre Rusia gozaron de nuevas simpatías durante algunos años y, sobre todo después de la guerra de Crimea (1854-56), suscitaron numerosas iniciativas. Así, en 1857, el barón von Hazthausen, con el apoyo de los obispos de Münster y de Paderborn, fundó en Alemania el *Petrusverein* (= Asociación de San Pedro), liga de oraciones por la conversión de Rusia, y entabló correspondencia con el metropolita de Moscú, Philaret. En Italia, un convertido, P. Schuvarov, suscitó en Tondini la vocación por la causa de la unión y lo movió a fundar una análoga comunidad de oraciones.

Pero sobre todo en el imperio de los Habsburgo y en Francia se sintió vivo interés por el retorno de los cristianos orientales a la unidad romana (la cuestión unionista se abordó siempre con tales concepciones, opuestas al verdadero ecumenismo). En Austria se trató de substraer al influjo ruso a los ortodoxos de las regiones cercanas a la frontera, y de orientarlos hacia Roma. En ello entraban en juego, para Francisco José y para los consejeros de sus primeros años de gobierno, tanto motivos de razón de Estado, como también auténticos motivos de conciencia. Estas gestiones fueron también apoyadas por algunos eclesiásticos eslavos del imperio. El año 1851, en Eslovenia, A.M. Slomšek, obispo de Lavant, fundó la hermandad de los santos Cirilo y Metodio que, gracias a F. Sušil alcanzó rápido desarrollo en Moravia y también luego entre los ucranios de Hungría y Galitzia.

En Francia, si bien la muerte de Swetchine en 1857 originó la disolución de su grupo, su acción fue continuada bajo el impulso del general de los jesuitas y de J. Pierling, pero sobre todo aún más sistemáticamente por I. Gagarin[5], pariente de la difunta. Éste, en su escrito *La Russie, sera-t-elle catholique?* (1856), que pronto fue traducido a varias lenguas, recomendaba una reconciliación que no tendiera a la absorción de la Iglesia rusa por

5. Poco después de su conversión había escrito en 1845 un memorándum sobre *La acción de la Compañía de Jesús con vistas a la conversión del Oriente y sobre todo de Rusia*, publicado en SPM 2 (1955) 205-228, en el que, entre otras cosas, hizo propaganda en favor de la organización de un escolasticado para jesuitas de rito oriental, que estarían destinados al apostolado en Rusia; sin embargo, el general de entonces, Roothaan, mostró poco interés por este proyecto.

la Iglesia latina; en este particular, sin embargo, confiaba demasiado en negociaciones diplomáticas entre el papa y el zar. Mejor aconsejado estuvo cuando en 1856, convencido de la necesidad de una profunda labor científica y con la ayuda de sus paisanos Martinov y Balabin, fundó los «Études de théologie, de philosophie et d'histoire». Esta revista tenía por objeto hacer comprender mejor a los católicos la ortodoxia y a los ortodoxos el catolicismo. Con el mismo objeto se fundó, dos años después, la Obra de los santos Cirilo y Metodio. En el mismo clima de ideas unionistas, fundadas sobre una base científica, si bien todavía con marcado enfoque apologético, publicó Hergenröther contemporáneamente sus trabajos sobre Focio [6].

Después de 1860 se fueron desvaneciendo poco a poco las esperanzas suscitadas por parte de Rusia. En cambio, las repercusiones de las capitulaciones, tras la intervención francesa en Siria, hicieron que volviera a despertarse un nuevo interés por el posible retorno a la Iglesia romana, de las comunidades cristianas del imperio otomano, según el modelo de las iglesias uniatas. La opinión pública se interesó con especial entusiasmo por esta cuestión en Francia [7], donde, desde hacía veinte años, se notaba creciente interés por el Oriente cristiano. El interés se mantenía constantemente vivo con los discursos de hombres como Dupanloup, con publicaciones como la revista bimestral «La Terre Sainte et les Églises orientales» fundada en 1864 por Cl. R. Girard, y sobre todo por la fundación, en 1855, de las «OEuvres des Écoles d'Orient», a las que Lavigerie, sin embargo, sólo el año 1860 dio un nuevo impulso definitivo [8]. Finalmente en 1862, d'Alzon, por encargo del vicario apostólico de Constantinopla, Brunoni y de Pío IX, destinó a sus asuncionistas, bajo la dirección de Galabert, al apostolado unionista en Oriente. Éstos, tras difíciles comienzos, asumieron allí por tres cuartos de siglo una posición muy importante.

---

6. Los tres tomos de su *Photius*, que se publicaron entre 1867 y 1869, habían sido comenzados hacia 1855 y ya en 1857 fueron anunciados anticipadamente con la edición de *Mystagogia*. Véase Döllinger en J. FRIEDRICH, *Ign. von Döllinger* III, 444.

7. En Austria, el *Verein von der unbefleckten Empfängnis Mariens zur Unterstüzung der Katholiken im türkischen Reiche*, que había sido fundado en 1857 para las misiones en el Sudán, se aplicó a la protección de las Iglesias católicas de rito oriental.

8. H. DE LACOMBE, *Note sur l'oeuvre d'Orient*, París 1906, y DE MONTCLOS 143-155.

Tampoco Roma podía mostrarse indiferente a este interés por el Oriente que animaba a los católicos de Occidente, tanto más, cuanto que las iniciativas emprendidas simultáneamente por los rusos, y sobre todo las misiones protestantes sostenidas por Inglaterra, daban motivos de inquietud. Entre otras cosas se prestó apoyo, durante algunos años, a las gestiones, sin duda bastante simplistas, de un griego, el intrigante J.G. Pitzipios[9], cuya voluminosa obra *L'Église orientale* fue publicada el año 1855 por las prensas de la congregación de Propaganda. Mucho más serios fueron, en cambio, los esfuerzos del cardenal Reisach, que mediante sus relaciones con Austria reforzó el interés por la cuestión eslava y llamó la atención del papa sobre la necesidad de tener en Roma algunos especialistas para Oriente. Por sugerencia suya se encargó al benedictino Pitra emprender un viaje de estudios a Rusia (1859-60) y a la vez recoger los materiales para una documentación de la mayor envergadura posible sobre las fuentes del derecho canónico oriental[10].

Poco después, en enero de 1862, decidió Pío IX dividir Propaganda Fide en dos secciones, una de las cuales se ocuparía de los asuntos de las Iglesias de rito oriental. Aquí, y allí, no sólo se asignó un rito determinado a cada cardenal perteneciente a esta sección, y con ello se le exigió una competencia especial en esta materia, sino que además estaban a la disposición de esta sección algunos de los mejores orientalistas de entonces. No cabe duda de que Pío IX y los principales responsables de la congregación de Propaganda deseaban sinceramente respetar la diversidad de los usos litúrgicos de las Iglesias orientales, contrariamente a muchos misioneros occidentales, que querían lograr por la fuerza la fidelidad de los católicos orientales a Roma, mediante el cambio de sus costumbres tradicionales por las de procedencia latina, como también contrariamente a hombres como d'Alzon, que sostenían que al «avance de las ideas europeas debía seguir necesariamente el ocaso de los ritos orientales». Pero al mismo tiempo, también se procuraba en Roma recobrar la influencia de la curia en la vida de aquellas iglesias y hacer que

---

9. Cf. A. TAMBORRA, «Balkan Studies» 10 (1969) 51-68.

10. Cf. A. BATTANDIER, *Le cardinal Pitra*, París 1893, 351-440, F CABROL, *Histoire du cardinal Pitra*, París 1893, 220-240.

los principios del catolicismo tridentino se fueran introduciendo más y más en el derecho canónico de las Iglesias orientales.

No se vieron, sin embargo, cumplidas las latentes previsiones optimistas de una vuelta en masa de las Iglesias orientales a la unidad romana. Esta política de centralización, practicada exageradamente por el cardenal Barnabò, condujo, por el contrario, hacia 1870, a graves crisis en las comunidades unidas ya con Roma, agudizadas todavía más por el concilio Vaticano I. Sólo en el sudeste europeo y en el próximo Oriente pudo el catolicismo latino apuntarse algunos progresos, aunque sólo muy superficiales, mientras que en el interior del imperio ruso volvieron a empeorar sus posiciones tras un breve período de calma.

En el imperio ruso

Contrariamente a las expectativas que Gregorio XVI, al comienzo de su pontificado, había vinculado a la condenación del levantamiento polaco, el zar Nicolás I no cambió lo más mínimo su política para con la Iglesia católica; por el contrario, su situación había empeorado crecientemente «tras el velo del silencio» (Bertier). El departamento del culto en San Petersburgo no sólo había favorecido abiertamente el paso de tres diócesis uniatas del imperio (1839) a la Iglesia ortodoxa oficial[11], sino que de año en año se fueron agudizando más las medidas que restringían la libertad de acción de la Iglesia latina y sus contactos con Roma en Polonia y en el imperio ruso. Puede decirse que la Iglesia católica, debido a esta legislación codificada en las llamadas *svod Zakonov*, quedaba «tan empotrada en el Estado ruso, que poco se distinguía de cualquier otra Iglesia estatal» (Ammann). Cierto que la diplomacia pontificia había iniciado, hacia 1840, una aproximación a los conservadores polacos que vivían en el exilio, con los que se pudiera ejercer alguna presión sobre Rusia, pero la marcada aversión de Gregorio XVI y de su corte a cualquier intento revolucionario[12] había vuelto a imponerse rápi-

11. Cf. cap. X, p. 319.

12. «El papa tuvo que condenar vuestra revolución», declaró Gregorio XVI, el día 7 de mayo de 1841, al enviado del príncipe Czartoryski, «y si es necesaria una nueva declaración, volverá a condenarla», citado en RStRis 51 (1964) 474.

damente, de modo que se volvió al método corriente de las negociaciones secretas por vía diplomática.

La misión de Fuhrmann en Roma condujo ciertamente, a mediados de 1841, a algunas vagas promesas a cambio de nuevas concesiones de Roma, pero de hecho nada cambió, y el decreto de 25 de diciembre de 1841, que secularizaba todos los bienes de las Iglesias en las provincias occidentales y restringía todavía más el número autorizado de los religiosos, volvió a confirmar una vez más el fracaso de aquellos métodos, mientras que los católicos, tanto en Rusia, como en Austria y en Europa occidental se extrañaban cada vez más del largo silencio de la santa sede. A. Theiner y el jesuita Secchi, aguijoneados por B. Kopitar, jefe del austroeslavismo, intervinieron insistentemente cerca del papa. Todos los cardenales consultados estimaron imprescindible una protesta pública. En tal situación Gregorio XVI volvió a solicitar la mediación del emperador de Austria y de Metternich, pero tuvo que constatar cómo éstos estaban interesados en que se prolongase la precaria situación de la Iglesia en las provincias occidentales de la vecina y enemiga Rusia. Tras esta inútil tentativa publicó el papa, el 22 de julio de 1842, una alocución [13], en la que ponía al descubierto ante la opinión pública mundial las medidas represivas que tenían que sufrir los católicos polacos y rusos y estigmatizaba el proceder desdeal del zar. Este llamamiento, inspirado por el temor, y que iba acompañado por una exposición formal de la secretaría de Estado, halló tanto mayor eco, cuanto que era perfectamente conocido el interés del papa en no herir al zar por razones políticas.

Encolerizado por esta explosión inesperada, el zar comenzó, como mucho se había temido ya, por reforzar las medidas contra los seminarios y las órdenes religiosas. Sin embargo, algunos meses después, aconsejado por su canciller y ministro Nesselsrode, inició por sí mismo una política de distensión que por dos razones le parecía provechosa: Por un lado, en un momento en que Rusia quería aparecer frente a la Europa revolucionaria, como una tierra escogida, en la que bajo la autoridad paternal del zar florecieran sin cortapisas la religión y el orden, no era en modo

13. *Acta Gregorii XVI*, III, 224; cf. también *Allocuzione* 3-4; la exposición del secretariado de Estado, ibid. 5-19.

alguno indicado tal llamamiento a la opinión pública mundial; por otro lado, era de temer que Austria pudiera sacar partido de la situación y se presentara ante Roma como la única gran potencia cristiana y conservadora. La substitución del diplomático ruso en Roma (1843) por el moderado Butenev, y los contactos que en 1844 fueron entablados por mediación de los nuncios en Viena y en Munich, prepararon el camino para un encuentro personal entre Nicolás I y Gregorio XVI en diciembre de 1845, dramatizado hasta la leyenda por los contemporáneos, durante el cual Gregorio XVI sometió al zar un programa de negociaciones elaborado por él personalmente.

Las negociaciones se iniciaron en Roma en noviembre de 1846, después de que Nesselrode hubo desarrollado una acción preparatoria, primero en Roma en conferencias con Corboli-Bussi y con el cardenal Lambruschini, y luego en San Petersburgo en un comité ministerial para los asuntos católicos. Entre tanto murió Gregorio XVI; sin embargo, Pío IX insistió en que el antiguo secretario de Estado, Lambruschini, que estaba familiarizado con los problemas, siguiera representando a la santa sede, mientras que por parte rusa fue encargado de las negociaciones el antiguo ministro de Justicia y del Interior, Bludov, asesorado por Butenev. A los mandatarios se les planteaba una tarea difícil, puesto que de hecho se trataba de hallar soluciones para la reconciliación de dos potencias, cuyos principios eran inconciliables. Roma aspiraba a una revisión total de la legislación rusa, que devolviera a la Iglesia católica su libertad. San Petersburgo, en cambio, deseaba un mejoramiento de sus relaciones con Roma con el fin de calmar la agitación polaca y ganarse a la opinión pública europea. A este objeto estaba incluso dispuesta a algunas concesiones, aunque en la cuestión del riguroso control de las Iglesias por el Estado se mostraba inflexible.

Tras 20 conferencias (19 de noviembre de 1846 a 1 de marzo de 1847) se había llegado a un acuerdo en algunos puntos, sobre todo en la cuestión del nombramiento de los obispos. Los delegados del zar, sin embargo, se habían negado a volver sobre la cuestión de la opresión de la Iglesia uniata ucraniana por el Estado. Insistieron en reclamaciones inadmisibles para Roma, como, por ejemplo, las concernientes a los matrimonios mixtos y a las

relaciones de los obispos con Roma. Se había llegado a un atolladero y tanto el zar como Lambruschini querían interrumpir las negociaciones.

Pero Nesselrode, que era más conciliante, invitó a los delegados a reasumir las negociaciones tras un período de pausa. Al mismo tiempo, una comisión cardenalicia, presidida personalmente por Pío IX, decidió con la misma intención que, atendiendo a la situación extremadamente apurada por que atravesaba la Iglesia católica en Rusia, no debía desperdiciarse la ocasión de lograr un mejoramiento, por limitado que fuera.

Así pues, las negociaciones fueron reanudadas el 15 de junio y finalmente, el 3 de agosto, llevaron a un convenio, en el que se indicaban todos los puntos en que se había llegado a un acuerdo, aunque también aquellos que habían quedado todavía sin resolver y que debían reservarse para ulteriores discusiones [14]. Cierto que todavía se estaba muy lejos de un concordato totalmente satisfactorio, pero se había roto ya claramente con aquella política de decisiones unilaterales, practicada por los zares desde fines del siglo XVIII, y este acuerdo, al fin ratificado por Nicolás I a falta de otro mejor, podía considerarse como un éxito de la santa sede.

Sin embargo, las circunstancias especiales dificultaron la normalización, tanto más, cuanto que el gobierno, tras muestras iniciales de buena voluntad, multiplicó las triquiñuelas administrativas, una vez que se habían disipado los temores suscitados por los levantamientos revolucionarios de 1848-49. Todavía fue más grave el que, no obstante reiteradas protestas por parte de Roma, el gobierno volviera a emprender una táctica que consistía en nombrar para los puestos más elevados a prelados poco enérgicos, quienes por ambición o por cobardía estaban dispuestos a ceder a las exigencias del gobierno. Finalmente, en los años sesenta — que después de la guerra de Crimea aportaron un nuevo triunfo del influjo eslavófilo sobre el partido amigo de Roma —, se inició una campaña

14. Texto en S. OLSZAMOWSKA, l.c., 790-802; documentos anejos, ibid. 779-807. La bula fijó los nuevos territorios diocesanos en el imperio ruso, aplicando esta convención; así los límites diocesanos coincidían con los de las provincias, y además se creaba la nueva diócesis de Quersoneso para el sur de Rusia, donde vivían numerosos católicos de procedencia alemana; la bula fue publicada el 3 de julio de 1848 (*Acta Pii IX*, I, 134-149). La convención reglamentaba, además, de manera relativamente satisfactoria, la situación de los armenios unidos con Roma, que vivían sobre todo en el Cáucaso (cf. AMMANN 517-518 y M. TAMARTI, *L'Église géorgienne*, Roma 1910).

con objeto de lograr que el mayor número posible de católicos latinos pasaran a la Iglesia ortodoxa [15].

No cabe duda de que a los ojos de muchos rusos las provincias occidentales del imperio pasaban por cuerpos extraños en tanto siguiera existiendo todavía el catolicismo, designado con el nombre de *fe polaca.* Por lo demás, los conatos de ejecutar las disposiciones del concordato, con ser tan insuficientes, fueron para los ortodoxos convencidos un pretexto para destacar claramente todos los puntos que eran para ellos motivo de oposición al *romanismo.* Esto dio lugar, en los círculos intelectuales, a una serie de controversias [16] que se prolongaron hasta fines del siglo y que vuelven a hallarse en *El Idiota,* de Dostoyevski (1868), donde el príncipe Myschkin tiene al catolicismo por peor que el ateísmo.

En Polonia, en cambio, era claro para el gobierno zarista que no le sería posible suprimir el catolicismo latino. Sin embargo, su intención era la de seguir ejerciendo un control sumamente severo sobre la vida entera de la Iglesia. Por esta razón prolongó sistemáticamente las sedes vacantes de obispos y trató de reducir a un mínimum los contactos de los obispos con Roma. Les prohibió reunir a sus sacerdotes en sínodos o dirigirse públicamente a los fieles con cartas pastorales. Intervino en la vida de los seminarios, que por lo demás, a causa de medios insuficientes, se hallaban en mala situación, restringió el número de postulantes a los que se permitía ingresar en las órdenes y, finalmente, a comienzos del año 1862, creó una comisión del culto que tenía rigurosamente separados entre sí a católicos, ortodoxos, protestantes y judíos y, desdeñando el derecho canónico y la convención de 1847, privó a los ordinarios de gran parte de su jurisdicción.

Cierto que se trataba, más que de persecución contra una confesión religiosa, de prácticas regalistas, tal como eran normales bajo el *ancien régime* en toda Europa, pero que ahora, en vista de la evolución en el mundo católico, de la que había señalado una etapa el concordato austríaco de 1855, tenían que parecer más y más anacrónicas y ofensivas. Así no tenía nada de extraño que numerosos sacerdotes y religiosos, quienes habían esperado de un gobierno más democrático la liberación de la Iglesia de las cade-

15. BOUDOU II, 347-398.
16. Algunos detalles en WINTER, *Russland* II, 274-278.

nas que la atosigaban, se unieran cada vez más con la oposición de izquierdas; ésta supo muy bien, juntamente con la propaganda de reformas sociales, sacar partido de la inclinación del clero a un romanticismo nacional polaco. Estos sacerdotes patrióticos, con su agitación revolucionaria, no obstante la actitud muy reservada de la santa sede y del episcopado, hicieron caer en descrédito a la Iglesia católica y reforzaron la desconfianza de las autoridades rusas, de modo que su reacción asumió en adelante todavía más marcadamente el carácter de una lucha de Iglesias.

No obstante, pese al creciente descontento, la resistencia del pueblo católico no fue lo bastante fuerte. La masa de la población rural no podía apreciar el alcance de la mayor parte de las lesiones infligidas al derecho canónico por los decretos del gobierno. Pero sobre todo faltaban las bases sobre las cuales hubiera podido iniciarse un movimiento análogo a la lucha irlandesa por la emancipación o a la resistencia de los católicos alemanes contra el *Kulturkampf* después de 1870. En este estado-policía no había ninguna plataforma política, ni periódicos u otros medios con que poder expresar opiniones. Además, muchas diócesis episcopales, supuesto que no estuvieran vacantes, estaban regidas por hombres incapaces, dispuestos a aceptar una mutilación del derecho canónico en la medida en que su formación eclesiástica había sido marcada por el josefinismo o el febronianismo. Además una parte del clero alto, procedente sobre todo de la nobleza, en parte por conservadurismo social, y en parte por hostilidad contra los alemanes, consideraba como un mal menor la colaboración con Rusia.

La Santa Sede, que estaba muy bien informada sobre las dificultades de la Iglesia en Polonia, tanto por los emigrantes [17], como también por sus numerosos enlaces en el imperio de los Habsburgo, protestó una y otra vez ante la embajada rusa en Roma

---

17. Junto al papel político muy activo desempeñado por la emigración polaca durante el segundo tercio del siglo XIX, deben tomarse también en consideración algunas iniciativas de índole religiosa, por ejemplo. la fundación de la congregación de los resurreccionistas el año 1836 en París, que quería sobre todo cristianizar el radicalismo socialista. Pío IX confió la misión de los búlgaros a los resurreccionistas, que desplegaron también fuerte actividad entre los emigrantes polacos de los Estados Unidos y del Canadá e intervinieron en los comienzos de la fundación del Colegio polaco en Roma (1866). Cf. L. LONG, *The Resurrectionists,* Chicago 1947, y W. KWIATKOWSKI, *O. Piotr Semenenco, C. R.,* Viena 1952.

contra las violaciones del acuerdo de 1847. Al mismo tiempo intentó de nuevo erigir una nunciatura en San Petersburgo, con la esperanza de que allí, sobre el terreno mismo, se podrían resolver más fácilmente numerosas dificultades, y de que sería también posible vigilar mejor las iniciativas del clero polaco, con frecuencia consideradas desafortunadas. La actitud más liberal del nuevo zar Alejandro II, durante los primeros años de su gobierno pareció justificar algunas esperanzas, y de hecho en 1862 estuvieron a punto de concluirse las negociaciones. Sin embargo, el levantamiento polaco de 1863-64 volvió a poner de nuevo todo en cuestión, y en adelante las relaciones entre Roma y San Petersburgo fueron empeorando cada vez más.

Las autoridades rusas reaccionaron muy duramente contra el apoyo prestado por el clero a los insurrectos [18]. Más de 400 clérigos, entre ellos varios obispos, fueron deportados a Siberia. De 197 conventos fueron cerrados 114, ya que los religiosos se habían aliado especialmente con los insurrectos. Se multiplicaron las prohibiciones, de procesiones y peregrinaciones, así como la vigilancia policíaca de la predicación y hasta del confesonario. Poco tiempo después, entre 1866 y 1869, tres diócesis fueron disueltas sin consentimiento de Roma e incorporadas a una diócesis vecina.

Realmente, Pío IX sentía tan poca simpatía como Gregorio XVI por los levantamientos revolucionarios; sin embargo, la brutalidad de las represalias rusas contra la Iglesia le indignó. El 24 de abril de 1864 formuló una enérgica protesta. La ruptura de las relaciones diplomáticas aún fue detenida por la mediación de Austria. Ahora bien, como la situación siguiese empeorando, el 29 de octubre de 1866 volvió el papa a formular sus quejas en una alocución [19] elaborada por una comisión cardenalicia y acompañada de una exposición ampliamente documentada para la prensa.

---

18. Véase, por ejemplo, K. GADACZ, *Capucins déportés pour leur participation à l'insurrection en 1863*, en *Miscellanea Melchor de Pobladura*, II, Roma 1964, 455-482. Sobre la común inteligencia en sentido nacional y religioso, cf. R. BENDER, «Roczniki Humanistyczne» 7 (Lublín 1900) 257-288. El sentimiento nacional polaco había nacido fuera de la Iglesia en círculos fracmasónicos, pero se había desarrollado sobre todo en las clases superiores de la sociedad, de las que procedía la mayor parte del clero hasta fines del siglo XIX. El clero, a su vez, influenció más y más a la masa de la población rural, que hasta entonces había mostrado poco interés por los puntos de vista nacionales.

19. Texto: *L'Esposizione documentata* 303-306.

El gobierno ruso respondió el 4 de diciembre dejando oficialmente sin vigor el concordato. Finalmente, en mayo de 1867 dispuso que, en adelante, cualquier comunicación de los obispos, incluso de Polonia, con Roma estaría sujeta al control oficial por el colegio católico romano de San Petersburgo.

Si bien la mayoría de los obispos estaban dispuestos a someterse a dicha disposición, el papa, sin embargo, condenó esta nueva medida que él consideraba incompatible con la constitución divina de la Iglesia [20]. El año 1869 fue excomulgado el administrador de Mogilev, Staniewski por no haber tomado en cuenta esta condenación. El gobierno ruso, por su parte, prohibió a los obispos de Rusia y de Polonia la participación en el Concilio Vaticano. Después de este concilio se inició en varias partes un movimiento a favor de la erección de una Iglesia católica eslava, a imitación de la Iglesia veterocatólica, de rito latino, separada de Roma. Ahora bien, el proyecto era utópico, y apenas si le prestó atención el gobierno ruso. En cambio, prestó apoyo eficaz a la campaña de algunos sacerdotes ucranianos dirigidos por M. Popiel. Éstos, cegados por el prestigio de la ortodoxia y por sus propios sentimientos de odio antipolacos, intentaron incorporar a la Iglesia rusa la única Iglesia uniata existente todavía en Polonia, la de Chelm [21].

Este caso había sido iniciado en 1865 por una iniciativa, en sí legítima, pero que en las circunstancias concretas debía aparecer como una maniobra deficiente. Primeramente se trataba de purificar el rito ruteno de los numerosos latinismos que se habían introducido desde el concilio de Zamosc. Se esperaba que, eliminando todo aquello que daba a los uniatas una fisonomía propia, se facilitaría su paso a la ortodoxia. La iniciativa fue puesta en práctica sin consideración para con los reparos puestos por Roma, y cuando el terreno estuvo así preparado, Popiel, al que el gobierno había encomendado la administración de la diócesis, no vaciló en recurrir al Estado policía a fin de llevar adelante su proyecto contra la resistencia de cierto número de católicos fieles a Roma. Tras una campaña de peticiones, que fue apoyada por dos terceras partes del clero, proclamó él, a comienzos del año 1875,

20. Encíclica *Levate* de 17 de octubre de 1867, *Acta Pii IX*, IV, 371-378.
21. Detalles en BOUDOU II, 105-114, 263-274, 399-447.

«la reunión de los griegos uniatas con la santa Iglesia oriental ortodoxa, que era la Iglesia de nuestros padres».

En la misma época, el gobierno ruso, que desde 1870 parecía querer acercarse a Roma por esperar de allí una acción pacificadora en Polonia, hizo un gesto de buena voluntad; se declaró dispuesto a reformar el colegio católico en una forma aceptable para la santa Sede. Ahora bien, en 1877, nuevas tentativas de introducir la lengua rusa en el culto, así como medidas de violencia de la policía contra los uniatas que no estuviesen dispuestos a someterse al «sínodo de bandidos» de Chelm —medidas que fueron descubiertas por Inglaterra con ocasión de la guerra ruso-turca— provocaron una nueva protesta de Roma[22], que dio lugar a la ruptura definitiva entre las dos partes.

En realidad, el balance, por decepcionante que pudiera ser desde el punto de vista institucional no fue para Polonia totalmente negativo. Mientras que en los círculos cultos se había dejado sentir, todavía largo tiempo, el influjo racionalista de la ilustración, después de mediados de siglo, en las clases superiores, que reconocían el satisfactorio influjo de la Iglesia frente a las exigencias sociales de orientación revolucionaria, se hizo notar en realidad una evolución análoga a la que hacía algunos años había tenido lugar en Francia. Este cambio de la atmósfera, que desde luego estaba vinculado a ciertos intereses, favoreció un resurgimiento espiritual de hondas raíces. Fue apoyado por las nuevas corrientes de espiritualidad que a la sazón se iban desarrollando en toda Europa.

Un indicio significativo de la renovación de la vitalidad del catolicismo lo ofrece el desarrollo de las órdenes religiosas. No pocas de ellas acusaban rasgos inequívocos de decadencia, que sobradamente justificaban las medidas tomadas por el gobierno ruso. Había demasiados pequeños conventos con escaso personal y faltaban maestros de novicios capaces. Se daban con extraordinaria frecuencia violaciones de las prescripciones de la clausura y del voto de pobreza, así como admisiones sumamente fre-

22. Memorándum del cardenal Simeoni de 26 de julio de 1877, sobre «las más importantes injusticias, bajo las cuales ha padecido la Iglesia católica en Rusia y en Polonia», y circular a los nuncios, de 20 de octubre de 1877 (texto en «L'Univers», de 20 de enero de 1878).

cuentes de candidatos sin verdadera vocación y que sólo querían librarse del servicio militar. Desde luego hay que guardarse de generalizaciones. Los capuchinos, sobre todo en Varsovia, ejercían una actividad sumamente beneficiosa tanto en el terreno de la piedad —fueron los grandes propagadores de la devoción mariana— como en el caritativo y social. Desde mediados de siglo se fundaron numerosas nuevas congregaciones femeninas, como, por ejemplo, la de las felicianas[23] el año 1856. Este movimiento prosiguió incluso después del revés de 1864. Así, el capuchino Honorat Komiński (1829-1916) fue fundador de unas 20 congregaciones secretas de terciarias, las cuales, para esquivar la prohibición por el gobierno, sin hábito particular, sino vestidas de seglar, se consagraban a la enseñanza y al apostolado social en ambiente obrero[24].

Los eslavos en Austria-Hungría

El imperio de los Habsburgo, como Estado de varias nacionalidades que era, fue un punto de encuentro y a veces también de conflictos entre el cristianismo oriental y el occidental. El año 1870 contaba, junto con 24 millones de católicos latinos y 3,5 millones de protestantes, 4 millones de católicos de rito oriental y 3 millones de ortodoxos. Estos últimos gozaban de suficiente libertad de culto y de organización, pero tanto el gobierno, como también la jerarquía católica esperaban más que nunca su vuelta a la unidad con Roma.

En Croacia, donde los ortodoxos formaban el treinta por ciento de la población total, y estaban en estrecho contacto con sus hermanos de raza y de fe que todavía se hallaban bajo la dominación turca, estas tendencias unionísticas fueron representadas por J.G. Strossmayer, obispo de Diakovar en los años 1849-1905. Como prelado consciente de su deber y ardiente patriota, había llegado a ser poco a poco el jefe moral de la oposición croata contra la oligarquía magiar. Ahora bien, en lugar de dejarse arrastrar a estériles luchas políticas, prefirió promover la causa eslava en el plano

23. DHGE XVI, 855-859; CollFr 37 (1967) 343-365.
24. K. Gorski; «Roczniki teologiczno-kanoniczne» 11 (1964) 5-50.

cultural. Empleó gran parte de sus elevados ingresos para subvencionar revistas y publicaciones sobre la literatura, la historia o el folklore eslavo y para ofrecer a su patria dos instituciones importantes, una academia (1867) y una universidad (1874).

Esta actitud le granjeó una increíble popularidad entre los eslavos del sur, tanto ortodoxos como católicos. El obispo creyó poder aprovechar esta popularidad en favor de otro segundo ideal de su vida, a saber, la unidad de las Iglesias. Esta unidad era a sus ojos prerrequisito para que el mundo eslavo pudiera asimilar sin peligro la cultura occidental. Para facilitar esta aproximación apoyó la liturgia en paleoslavo y abogó, sobre todo en el concilio Vaticano, por una política de amplia descentralización en la Iglesia. Su manera irénica de abordar el problema de la unión de cristianos separados halló eco favorable en los círculos romanos bajo el pontificado de León XIII.

En la otra frontera del imperio, la evolución del paneslavismo y la consiguiente tensión creciente entre Austria y Rusia no dejaron de tener repercusiones sobre la Iglesia rutena de Galitzia. Su jefe Lewicki, arzobispo de Lwow desde 1813, fue creado cardenal el año 1856; esta dignidad no había sido conferida desde el siglo XVI a ningún prelado de rito oriental. El clero, que desde 1848 se iba haciendo más y más cargo de la situación humillante a la que Polonia había relegado al pueblo ruteno, se consagró cada vez más a la lucha política en nombre del nacionalismo ucraniano. Los unos vieron en ello un medio para reagrupar a todos los uniatas de ambos lados de la frontera y crear así una resistencia más eficaz contra la fuerza de atracción de la ortodoxia rusa. Otros en cambio, principalmente entre la juventud, acostumbraban a ver en la Rusia ortodoxa la natural potencia protectora de los eslavos. Con el apoyo secreto de agentes zaristas acogieron sobre todo las iniciativas de Michael Popiel, en la diócesis de Chelm, que tenían por objeto purificar el rito ruteno de las infiltraciones latinas, con tanta mayor simpatía, cuanto que después del concordato de 1855, cuyas estipulaciones tenían vigor para todos los católicos del imperio, se habían reforzado todavía más bajo la presión del gobierno de Viena la tendencia a regular conforme al derecho canónico latino la organización de las Iglesias orientales.

En esta atmósfera no pudieron menos de agudizarse las con-

troversias seculares entre los clérigos de los dos ritos[25], pero la resistencia del clero ruteno a las presiones latinizantes de Polonia, volvieron a estrechar más los vínculos entre la Iglesia y el pueblo. Los obispos de Galitzia habían elaborado, con el visto bueno del nuncio, un plan muy sensato de acuerdo, que presentaron a la santa sede el año 1853. Desgraciadamente, ésta no decidió en seguida, y así pronto volvió a agravarse la situación, dado que ambos partidos se acusaban mutuamente de proselitismo, sobre todo en la cuestión de los matrimonios mixtos. Sólo en 1863 se llegó por fin a un acuerdo, en parte bajo la presión de la revolución polaca[26].

Las diócesis rutenas podcarpáticas, que hasta mediados del siglo pudieron vivir en profunda paz, comenzaron ahora a sentir los efectos de las agitaciones nacionalistas. En efecto, precisamente en esta época tuvo lugar el comienzo de un movimiento que quería reemplazar por el húngaro el paleoslavo que se había hecho ininteligible para grupos de población magiares[27]. El gobierno de Budapest, que estaba interesado en deseslavizar lo más posible la región, apoyó estas tendencias, mientras que la congregación de propaganda rusófila tenía empeño sobre todo en despertar la conciencia eslava y había logrado que cierto número de católicos pasasen a la ortodoxia.

Los rumanos uniatas de Transilvania debían, por el contrario, numerosas conversiones a la hostilidad contra los servios ortodoxos. Por insinuación de Erdeli, obispo de Grosswardein (1843-1862), se decidió erigir dos nuevas diócesis y, aprovechando la buena oportunidad, formar una provincia autónoma con Fogaras como capital[28]. La organización de esta Iglesia se emprendió en estrecha colaboración entre Roma y la jerarquía rumana uniata. El año 1858, la congregación de Propaganda Fide dirigió tres instrucciones sobre cuestiones de derecho matrimonial, en las que se exigían urgentemente reformas[29], y así, por ejemplo, se envió una delegación a Transilvania bajo la dirección del nuncio de Viena, para examinar allí la situación, que se había vuelto inse-

25. Algunos ejemplos en WINTER, *Byzanz* 162-164
26. ColLac II, 561-566.
27. C. KOROLEVSKÝ, *Liturgie en langue vivante*, París 1955, 44-46.
28. Bula de 26 de noviembre de 1853 (MANSI XLII, 619-626; cf. también 638-640).
29. MANSI XLII, 645-708.

gura a consecuencia del derecho de intervención reconocido al emperador por el concordato en diversos asuntos, sobre todo en la cuestión de la elección de los obispos. Después de concluidas las conferencias entre De Luca y los obispos rumanos se decidió convocar un concilio provincial.

Tras una dilación condicionada por las circunstancias, pero preparada cuidadosamente por el nuevo metropolita Ioan Vancea (1868-1892), prelado sumamente activo, de formación romana, y por J. Papp-Szilággi, autor de uno de los pocos manuales de derecho canónico oriental del siglo XIX [30], se reunió finalmente el concilio en Blaj en mayo de 1872. Sus decretos [31] formaban un todo coherente, muy bien planeado. Aparte de esta obra de renovación jurídica, el clero prosiguió sus esfuerzos en el terreno pastoral y cultural, constituyéndose, por ejemplo, en ardiente defensor de la lengua rumana y de la idea nacional frente al elemento húngaro dominante.

Progresos del catolicismo en el sudoeste de Europa y en el próximo oriente

Hacia el año 1860 pareció por un momento como si fuera a formarse una nueva Iglesia mixta al otro lado de la frontera, en Bulgaria. Ante la obstinada negativa del Phanar a permitir que los búlgaros tuviesen obispos nacionales, como primer paso para la emancipación cultural y política, un partido que estaba bajo el influjo del comité polaco en París, comenzó a sostener la idea de que los búlgaros sólo del papa podían esperar su emancipación religiosa; en adelante hizo propaganda en favor de la unión con Roma, con la condición, desde luego, de que el paleoslavo se conservase como lengua de la liturgia. Pío IX respondió benévolamente a esta propuesta. Después de consa-

30. Publicado en latín: *Enchiridion juris Ecclesiae orientalis catholicae,* Grosswardein 1862.

31. MANSI XLII, 463-710. Sólo el año 1881 dio su aprobación la congregación de Propaganda, que prohibió toda referencia a los concilios de Focio, a los nomocánones y a los canonistas bizantinos. Las autoridades romanas habían quedado ya descontentas de las posiciones adoptadas por el sínodo diocesano de Blaj, el año 1868, sínodo que hizo referencia a la estructura colegial de la Iglesia y que asignó un papel importante a los seglares en la misma (cf. DE CLERCQ II, 632-634).

grar él mismo, el 14 de abril de 1861, al anciano hegumenos, J. Sokolski, arzobispo de los búlgaros uniatas, comenzó un movimiento de conversiones, en el que la política desempeñó tan gran papel como la convicción religiosa. Ahora bien, la intervención de Rusia, que deseaba para su propio provecho la emancipación de Bulgaria, y la falta de tacto del delegado apostólico, Brunoni[32], no tardaron en ahogar en germen el movimiento. Tras la misteriosa desaparición de Sokolski, sólo quedó un pequeño grupo de fieles, que Pío IX confió a los asuncionistas de d'Alzon y a los resurreccionistas polacos. Cuando finalmente, cuatro años después, fue nombrado un nuevo obispo búlgaro, se había perdido ya la oportunidad.

Mientras se desarrollaban estos acontecimientos en Bulgaria, la conversión del arzobispo Meletios en noviembre de 1861 despertó en Grecia nuevas esperanzas, que sin embargo se revelaron igualmente ilusorias, pues los griegos se aferraban inquebrantablemente a su religión nacional. Cuando por esto Pío IX, *en atención al creciente número de los católicos en la capital* y en el Pireo, erigió en 1875 un arzobispado en Atenas, fue esta ciudad una diócesis de rito latino, cuyos fieles, que eran preponderantemente de procedencia occidental, debían parecer un elemento extraño a los griegos.

En todas las regiones que desde hacía siglos estaban bajo la dominación romana pudo el catolicismo de rito latino hacer progresos en el segundo tercio del siglo XIX; éstos nos parecen hoy muy problemáticos, pero en aquel tiempo tenían gran importancia.

En Rumanía se fue consolidando progresivamente la autonomía hasta la formación de un reino independiente en 1866. También la misión de los conventuales en Moldavia se reforzó considerablemente, pese a la crítica, en parte justificada, a que estaba expuesta constantemente, y el número de fieles se elevó en el espacio de 50 años, de 48 000 a 75 000. En la atmósfera liberal que predominó en la reorganización de la situación pola-

---

32. Esta historia, escribe Ch. Dumont, «hace patente hasta qué grado entonces algunas personalidades de la Iglesia latina carecían de comprensión para todo lo que legitima la adhesión de nuestros hermanos orientales a sus propias tradiciones (I. SOFRANOV, l.c., X).

ca de los principados el año 1859, fue otorgada a los católicos la igualdad de derechos civiles y políticos. Hacia 1864 el gobierno, que quería terminar con el protectorado austríaco sobre los católicos, proyectó incluso un concordato con la santa sede. Debido a susceptibilidades por parte ortodoxa, sólo en 1884 fue posible substituir el cargo de visitador apostólico por la proyectada erección de una diócesis en Jassy. El año anterior se había erigido ya un arzobispado en Bucarest[33], después de que el número de católicos en Valaquia, insignificante hasta mediados del siglo, se decuplicara en el espacio de pocos decenios; gracias a la benevolencia del rey Carol se facilitó la reorganización de la Iglesia católica en el nuevo reino.

Sin embargo, estos progresos a nivel institucional no deben conducir a falsas conclusiones. En el terreno intelectual persistió la tensión entre la Iglesia nacional rumana y la minoría católica. La mayoría del clero latino era de procedencia extranjera, y además se reprochaba a la misión de los conventuales en Moldavia ser un instrumento de magiarización. En realidad, ciertos círculos, invocando la procedencia húngara de una parte de la población católica, intentaron durante largo tiempo confiar la misión a religiosos húngaros y sustraerla incluso a la congregación de Propaganda y ponerla directamente bajo la administración eclesiástica. El gobierno del nuevo reino, en su empeño por la independencia nacional, insistió en la formación de un clero del país, cosa que, por lo demás, ya en 1842 había sido reconocida como plenamente justificada por Propaganda Fide.

Sin embargo, los conventuales, que miraban celosamente por sus privilegios, impidieron la apertura de un seminario hasta el año 1866, alegando dificultades financieras, que efectivamente existían. Además, en esta región, en la que los sacerdotes, por razón de su escaso número, no podían cuidarse regularmente de los fieles desparramados en numerosas aldeas, se había formado hacía tiempo una institución nativa, los *didaskaloi* seglares. Éstos no eran sólo catequistas y sacristanes, sino que además dirigían ellos mismos los cultos de oración dominicales, celebraban los entierros y representaban a los misioneros en asuntos civiles.

33. Cf. DHGE x, 1011-12.

Dado que la mayoría de ellos eran ex-seminaristas de Transilvania que sostenían la causa húngara, las gestiones para la formación de *didaskaloi* rumanos fueron constantemente obstaculizados por los conventuales húngaros. Sólo tuvieron éxito en los últimos años del siglo.

En Bosnia, que hasta 1878 perteneció al imperio otomano, había habido durante largos años un conflicto entre el vicario apostólico Barišić y los franciscanos cróatas, que defendían la idea nacional sudeslava contra el influjo austríaco[34], conflicto que fue zanjado el año 1847 mediante la división en dos vicariatos, el de Bosnia (125 000 fieles) y el de Herzegovina (35 000 fieles). En espera de que fuese erigida una jerarquía regular, lo cual tuvo efectivamente lugar entre 1878 y 1881, al fin se consintió en que fuese elevado el número de los conventos: éstos eran 10 el año 1878, mientras que treinta años antes sólo habían sido 4. Sin embargo, los católicos de estas regiones permanecieron siempre aislados y sólo tuvieron una pequeña participación en el mejoramiento de la posición jurídica de los cristianos en el imperio turco mediante los decretos de 1839 y 1856.

En cambio, en torno a Constantinopla y a los puertos de Levante, se mostró cada vez más claramente la presencia católica, como también la actividad de las misiones protestantes. El año 1839, el nuevo sultán Abdul-Majid, aconsejado por un gran visir de mentalidad liberal, había publicado el *Hatti-Scherif* de Gulkhane, que prometía «a todos, a cualquier religión o secta a que pertenecieran, plena seguridad de su vida, de su honra y de sus bienes»; con ello quería ganarse a las potencias occidentales y asegurarse la lealtad de los cristianos para con el Estado. La aplicación de este principio fue con frecuencia, sobre todo en los países balcánicos, sólo muy teórica. Éste fue, sin embargo, un primer paso hacia la emancipación, en provecho sobre todo de las comunidades uniatas. La guerra de Crimea y el subsiguiente *Hatti-Hamayún* de 1856 aportó un nuevo y sensible mejoramiento de la situación jurídica de los cristianos, que luego mejoró todavía más tras la expedición de Siria de 1860.

La celebración de un concilio regional en Esmirna, el año

34. Cf. I. KECMANOVIĆ, *Barišiceva afera*, Sarajevo 1957.

1869[35], que reunía, en torno al arzobispo, al episcopado latino de Grecia, junto con el vicario apostólico de Constantinopla, era algo que no se habría podido concebir 20 años antes. Pero lo más sorprendente de todo es el constante desarrollo de las instituciones fundadas por las congregaciones religiosas[36], en su mayoría de procedencia francesa. En estrecha unión con los cónsules franceses, que bajo la III república todavía más que bajo el II imperio tenían empeño en poner un dique a la influencia italiana en el próximo Oriente, se intensificó la actividad de los lazaristas, de los hermanos de las Escuelas Cristianas, de las hijas de la Caridad y de las hermanas de San José; a ellos se añadieron pronto también los asuncionistas, las damas del Sagrado Corazón, las hermanas de Nuestra Señora de Sión y otras muchas comunidades. Los jesuitas de Beirut destacaron especialmente por su actividad. Con objeto de proteger a las clases cultas contra el influjo protestante fundaron una imprenta moderna que difundió traducciones árabes de literatura occidental de edificación; publicaron además un gran diario católico, «Al-Bashir» (1871) y finalmente fundaron un colegio moderno, que el año 1881 fue convertido en la Universidad de St.-Joseph.

Con todo, en una mirada retrospectiva, se puede afirmar que estas instituciones misioneras, por grande que fuera el celo de los diferentes miembros, contribuyeron más a la propagación de la cultura francesa que a la de la fe cristiana. Y si bien estas instituciones, con sus capacidades intelectuales y espirituales, acompañadas del prestigio de Occidente, pudieron arraigar un poco en las comunidades orientales, sin embargo, no hay que reconocer menos que los católicos latinos del próximo Oriente, cuyo periódico crecimiento registran con satisfacción las estadísticas, eran en su mayor parte de procedencia extranjera, sobre todo italianos o malteses, y que con su creciente número fueron considerados más y más como cuerpos extraños. Sin embargo, por el momento, los progresos mencionados suscitaron una ilusión, y en Roma se propendía todavía más a ver en el desarrollo de las misiones latinas el futuro del catolicismo en Oriente. A fin de coor-

35. ColLac VI, 565-591.

36. Cf. un ejemplo concreto de este crecimiento a saltos de las congregaciones misioneras entre 1840 y 1890, en el artículo *Alexandrie* del DHGE II, 364-365.

dinar esta actividad multiforme y de garantizar mejor el control de Roma sobre la organización de las diferentes comunidades católicas en el imperio otomano, la congregación de Propaganda Fide puso cada vez más su esperanza en la labor de los delegados apostólicos, sin cesar por ello de enviar periódicamente visitadores que velaran por la aplicación de las reformas e informaran exactamente sobre la situación. El más activo representante de esta presencia romana y latina en Oriente fue Valerga[37], patriarca latino de Jerusalén desde 1847 y delegado apostólico de Siria desde 1858; empleó todas sus fuerzas en una política de centralización, como la practicada por la santa sede con respecto a los patriarcas uniatas[38].

Los patriarcados orientales

En el transcurso del tercer cuarto del siglo XIX pudieron observarse dos procesos en las Iglesias uniatas: un ulterior desarrollo cuantitativo, y consiguientemente el avance de la consolidación institucional, pero con ello también el peligro de 611 nuevos cismas como consecuencia de la intensificación de la política centralizadora de Roma. Esta política, que caracterizó el pontificado de Pío IX, se manifestó en la injerencia de la congregación de Propaganda en la elección de los patriarcas y obispos, en la modificación de las decisiones de los sínodos locales y en la introducción de reformas en las instituciones tradicionales. Se manifestó también en la actividad que desplegaron sobre el terreno los delegados apostólicos, con vistas a uniformar la disciplina eclesiástica oriental con la vigente en el Occidente latino.

Este proceso se reflejó especialmente en la Iglesia armenia. Numerosas conversiones, sobre todo en la región de Constantinopla,

---

37. Sobre Giuseppe Valerga (1813-72), véase la disertación inédita de S. Manna (Pont. Istituto Orientale de Roma, 1969). También DE MONTCLOS 533-534; HAJJAR 279-281.

38. Trabajó también por la recuperación de cierto número de lugares sagrados de Palestina, que los ortodoxos habían logrado que les fuesen asignados por los turcos a lo largo del siglo XVIII. Es sabido que las fuertes discusiones acerca de los santos lugares fueron en parte las que dieron lugar a la guerra de Crimea, pero de hecho se mantuvo el *status quo* hasta fines del siglo XIX. Cf. B. COLLIN, *Les lieux saints*, París 1948; A. POPOV, *La question des lieux saints de Jérusalem dans la correspondance diplomatique russe*, 2 vols., San Petersburgo 1910-11.

elevaron el número total de fieles en Turquía a 120 000 hacia el año 1870. El año 1850 Pío IX, teniendo en cuenta estos progresos, fundó 6 nuevas diócesis en el norte de Asia Menor y las había sometido al arzobispo primado de Constantinopla. Este arzobispo, Hassún, gracias a su celo emprendedor y con la ayuda de los jesuitas y de otros misioneros occidentales, así como de la congregación armenia de los antoninos, que gozaba de un florecimiento sin precedente, pudo multiplicar el número de las iglesias y de las escuelas. La santa sede a fin de coronar estos progresos con la unificación de la disciplina canónica [39], y simultáneamente con un mejoramiento más amplio de las relaciones entre el gobierno turco y Roma, el año 1866, tras la muerte del patriarca de Cilicia, decidió, con la elección de Hassún como patriarca, fusionar las dos jurisdicciones supraepiscopales.

Ahora bien, precisamente esta medida que, desde el punto de vista romano, tenía que fortalecer la cohesión de la Iglesia armenia, desencadenó una gravísima crisis que, por cierto, estaba ya latente hacía años. En efecto, el documento que reorganizaba el patriarcado armenio, la célebre bula *Reversurus* [40], modificaba radicalmente la legislación oriental tocante a los privilegios de los patriarcas y al modo de elegir a los obispos. Los notables de la clase dirigente se habían quejado ya repetidas veces de que sus derechos de intervención habían sido prácticamente suprimidos; esta vez volvieron a protestar, con el apoyo de una parte del clero y de los obispos, que a su vez reprochaban al patriarca su arbitrariedad en la dirección de la Iglesia y su excesiva condescendencia con las crecientes intrusiones de la congregación de Propaganda. La oposición se reforzó con ocasión del concilio que el patriarca había convocado de julio a noviembre del año 1869 en Constantinopla. Mientras Hassún se hallaba en Roma en el concilio Vaticano, dentro de la comunidad armenia de Constantinopla, en vista de los numerosos abusos, se formó un partido de disidentes, entre cuyos dirigentes se contaba entre otros el supe-

---

39. Un primer paso en este sentido fue intentado el año 1851 por el patriarca de Cilicia, pero el concilio convocado por él a este objeto sólo reunió a las Iglesias de su jurisdicción, y sus decretos (MANSI XL, 783-890), que se apoyaban fuertemente en el concilio maronita de 1736, estaban formulados con poca habilidad, por lo cual no fueron aprobados por Roma.

40. Cf. cap XLII, 982s.

rior de los antoninos, Kasandschan. Una vez que la oposición hubo declarado depuesto a Hassún, logró que el gobierno turco la reconociera como la verdadera Iglesia armenia, y se apropió numerosas iglesias y escuelas. Este cisma duró diez años, hasta que León XIII creó cardenal de curia a Hassún en 1880 y el mismo año lo reemplazó por un hombre más flexible, Azarián.

La Iglesia caldea, en la que «todo estaba todavía por hacer» (Korolevský), tuvo la ventaja de estar regida desde 1847 hasta 1878 por Joseph Audo, patriarca celoso y dinámico, aunque de mediana cultura, y desde el año 1856 pudo contar con la ayuda de los dominicos franceses de Mosul. En el concilio de Rabbán Hurmuz, del año 1853 [41], elaboró una primera codificación de una disciplina canónica, concretamente en una forma latinizante, bajo el influjo del delegado apostólico, el jesuita Planchet. Mientras que en el espacio de 25 años se había elevado de 40 000 fieles a 60 000, desde el año 1860 se vio sacudida por el conflicto cada vez más violento entre Audo por un lado y la congregación de Propaganda de Pío IX por otro. Roma se indignaba por el hecho de que el patriarca extendiera su jurisdicción también a los caldeos del Malabar, que desde el siglo XVII estaban sujetos a la jurisdicción latina [42]. Tras un primer apaciguamiento en 1863 y tras la dimisión del delegado apostólico, que había traspasado sus competencias, volvió a estallar el conflicto cuando la vigencia de la bula *Reversurus* fue extendida también a los caldeos con la constitución *Cum ecclesiastica disciplina* de 31 de agosto de 1869 [43]; además, todavía no se había calmado el encono por causa del concilio Vaticano. El episcopado caldeo se escindió en dos grupos, y el año 1876 el envejecido Audo, influido por malos consejeros, se halló al borde de la ruptura con Roma, mientras que el delegado apostólico recibía el encargo de proveer él mismo las sedes episcopales vacantes. La fidelidad del anciano patriarca al catolicismo y un gesto de paz de Pío IX pudieron impedir la catástrofe en el último momento.

La Iglesia siria no tuvo que atravesar por una crisis tan grave, pero también aquí perduró la atmósfera de tensión hasta el final

41. J. Vosté, l.c., 35-76.
42. Para los detalles, véase C. Korolevský, DHGE v, 326-335, 343-349.
43. De Martinis, *Ius pont.* VI-2, 32-35.

del pontificado de Pío IX. La fundación —motivada por el concilio de Sarfeh de 1853 a 1854[44]— del patriarcado por Antonio Samhiri (1854-66), «segundo fundador de su Iglesia», estuvo acompañada por algunas luchas y por nuevas iniciativas, pero en todo caso determinó definitivamente el futuro de la Iglesia siria, cuyo centro fue desplazado, por deseo de Roma, de Alepo al centro jacobita de Mardín. El patriarca siguiente, Felipe Arqus (1866-74) se demostró, sin embargo, menos emprendedor, y frente al desconcierto a que dio lugar la bula *Reversurus*, como también el concilio Vaticano, se encerró en una actitud muy poco clara de espera.

El patriarca de los melkitas, Mazlúm († 1855), por el contrario, se había alzado con creciente violencia contra las intromisiones romanas en los derechos de los patriarcas. Esto dio lugar —tras la muerte de Gregorio XVI y la del cardenal Litta, que habían conocido personalmente al patriarca y se habían fiado de él— a choques sumamente violentos, tanto más, cuanto que el temperamento autoritario y obsesionado por el poder, de Mazlúm, había inducido a algunos de sus contrarios dentro de su propia Iglesia a aliarse con los representantes occidentales de la latinización sistemática. La congregación de Propaganda había logrado imponer la elección de Clemente Bahut como su sucesor (1856-64). Éste era muy devoto a Roma, donde había estudiado, aunque era más asceta que hombre de acción. Su falta de tacto provocó un cisma en su Iglesia, que afortunadamente sólo fue de corta duración. Había sido suscitado por una cuestión aparentemente de segundo orden, pero que una vez más puso francamente en evidencia la política de adaptación a la disciplina latina, perseguida por la congregación de Propaganda. La Iglesia siria y la caldea habían adoptado, en los años 1836-37, el calendario gregoriano, para así distanciarse más de los *cismáticos*. Por requerimiento de la congregación a proceder de la misma manera, Bahut adoptó en 1857 idéntica medida, pero en ello tropezó con una fuerte oposición. El metropolita de Beirut, Riachi, irritado con

44. Éste, completado por el concilio de Alepo (1866), trató de introducir cierta homogeneidad en la disciplina canónica y litúrgica, que hasta entonces había sido bastante vaga, pero no aportó resultados definitivos (textos en DE CLERCQ II, 1037-72, 1072-93).

Roma por no haber sido nombrado patriarca, sacó partido de esta revuelta y fundó una comunidad propia, con el apoyo de la misión rusa ortodoxa.

Ahora bien, afortunadamente, las matanzas de 1860, en las que los drusos hicieron entre los melkitas estragos casi tan horrorosos como entre los maronitas, pusieron término a las disensiones. Por la actitud comprensiva del sucesor de Bahut, el importante Gregorio Yussef (1864-97), volvió todo de nuevo a sus debidos cauces. Una de las mayores preocupaciones del nuevo patriarca era el mejoramiento de la formación del clero local, la cual, no obstante los esfuerzos de Mazlúm, seguía siendo todavía insuficiente. Con la erección de establecimientos propios de enseñanza, que vinieran a ser un contrapeso de la labor protestante, trató de eliminar los inconvenientes que para las Iglesias de rito oriental representaban ciertas escuelas mantenidas por los misioneros latinos. En cambio, no pudo decidirse a convocar un concilio —no obstante los beneficios que éste habría aportado a la reanudación de la obra de reorganización— porque para «realizarlo habría tenido necesidad de la ayuda de Roma y le daba miedo tener que implorarla» (Korolevský). Sin duda alguna, Yussef, aunque era antiguo alumno del colegio de Propaganda en Roma, por la bula *Reversurus* y por el programa indiferenciado de los neo-ultramontanos en el concilio Vaticano, estaba más convencido que nunca de que Roma perseguía la destrucción de los antiguos privilegios de los patriarcas, que le eran tan caros. La reorganización de la Iglesia melkita había sido ya iniciada por el concilio de Jerusalén, pero sus decretos no habían sido ratificados por la santa sede en época del más fuerte conflicto con Mazlúm.

La Iglesia maronita había tenido que sufrir gravemente debido a circunstancias externas, como la rebelión de los campesinos libaneses contra el dominio feudal de los *šeijs* y las matanzas drusas de 1845 y 1860[45]. Sin embargo, la decadencia de la clase social dirigente constituía en definitiva al patriarcado en el factor político más importante del país, tanto más, cuanto que durante medio siglo estuvo dirigido por un hombre, en el que se reunían una notable cultura intelectual y grandes cualidades de jefe: Paul

45. Sobre su verdadera naturaleza, véase DE MONTCLOS 144-154.

Masád (1854-90). Masád inauguró su pontificado con un concilio nacional[46] que fue celebrado en Bkerke el año 1856 bajo la presidencia del delegado apostólico y con participación de los superiores de las tres órdenes maronitas, que en aquel tiempo contaban unos 1800 miembros, de ellos 800 sacerdotes. Las viejas y estrechas relaciones con Francia, la gran protectora del Líbano, eran la base para una buena inteligencia con los misioneros latinos. La Iglesia maronita, cuyas relaciones con la santa sede eran mucho más antiguas que las de los otros uniatas, fue mucho menos sacudida por los malos humores provocados por la bula *Reversurus* y por las definiciones del concilio Vaticano I[47]. Por desgracia, hasta hoy estamos todavía muy mal informados sobre la vida interior, la actividad pastoral del clero, la vida religiosa de los fieles y el desarrollo de las costumbres monásticas de esta Iglesia de gran vitalidad, como también de todas las demás Iglesias uniatas. Es de esperar que la exploración de los archivos eclesiásticos por historiadores del país aporte pronto más luz a este conjunto de temas.

46. Texto en DE CLERCQ II, 1093-1135. Las actas, como también las de la mayor parte de los concilios orientales de aquel tiempo, no fueron, sin embargo, confirmadas por la congregación de Propaganda; ésta estaba cada vez más penetrada de la idea de una reorganización básica de la disciplina oriental y de su adaptación al derecho canónico latino.

47. El patriarca, sin embargo, no vaciló en exponer a Pío IX, cortésmente, pero sin ambages, hasta qué punto aquella medida contradecía a las garantías dadas solemnemente por Benedicto XIV.

Sección segunda

LAS MISIONES DESDE 1840 HASTA 1870

Por Johannes Beckmann

Profesor de la Universidad de Friburgo

XXXIII. Se consolida la restauración gregoriana

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: Cf. las referencias a obras más generales en el cap. XI. Además: A. Brou SI, *Les Jésuites missionnaires au XIX[e] et XX[e] siècles*, París 1935; «Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide», vol. II (1867-1906) (= CPF); G. Goyau, *La France missionnaire dans les cinq parties du monde*, 2 vols., París 1948; *Juris Pontificii de Propaganda Fide*, VI/1, 2, VII, Roma 1884-87 (= JP); A. Launay, *Mémorial de la Societé des Missions-Étrangères*, II, París 1916; J.A. Otto SI, *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P. Joh. Phil. Roothaan*, Friburgo 1939 (= J.A. Otto, Roothaan); G.B. Tragella, *Le Missioni Estere di Milano nel quadro degli avvenimenti contemporanei*, 3 vols., Milán 1950-63; id., *Italia Missionaria*, Milán 1939.

El largo pontificado de Pío IX (1846-78), considerado desde el punto de vista misional, representó en todas sus partes esenciales una continuación e incluso un fortalecimiento de la reforma de Gregorio XVI. El verdadero trabajo fue realizado por Alessandro Barnabò (1801-74). Éste, al servicio de Propaganda desde 1831, fue nombrado secretario de la misma por Pío IX en 1847 y cardenal prefecto en 1856. Era un hombre consciente de su deber, que desempeñó el cargo a conciencia, pero ni siquiera sus contemporáneos —no digamos ya la posteridad— supieron apre-

ciar la cantidad de trabajo por él realizado [1]. J. Schmidlin escribe que Pío IX creó «para las misiones entre infieles 33 vicariatos, 15 prefecturas y 3 delegaciones. Sólo esta cifra sirve ya como índice de su intensa actividad misionera» [2]. A. Bernabò preparó todas estas nuevas fundaciones, no sólo hasta el despacho de los breves y nombramientos pontificios, sino que incluso cuidó de que fuese multiplicado adecuadamente el personal misionero. Hasta la importante acción para el futuro, en el ámbito de Propaganda, que fue la separación de las misiones orientales del complejo de las misiones entre infieles, se remonta a los trabajos preparatorios y a las sugerencias del cardenal Barnabò [3].

Mientras que en la primera mitad del siglo XIX surgieron en Francia los nuevos institutos misioneros, en la segunda mitad se reforzaría principalmente el elemento italiano. Las fundaciones italianas hasta el siglo XX deben todas su existencia a la renovación y profundizamiento religioso de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, fomentadas ulteriormente por generaciones de destacados sacerdotes y obispos [4]. De ahí el hecho de que todas las nuevas fundaciones religiosas creadas y sostenidas por el clero secular estuvieran orientadas en sentido apostólico y misionero. Algunos de estos institutos, a consecuencia de los disturbios en Italia, sólo pudieron llevarse a cabo tras una larga prehistoria. Así, el Seminario de Misiones de Milán fue fundado en 1850 como copia —en cuanto a su organización y su espíritu— del Seminario de Misiones de París, por Ramazotti († 1861), quien, elegido ya en

1. Es significativo que no exista ninguna biografía de este hombre que dirigió Propaganda durante tantos años. Su carácter desinteresado y su dedicación a la obra de la propagación de la fe se desprende de la modesta necrología, fechada el 2 de marzo de 1874, que se halla en el archivo de Propaganda (*S. Congr. Cardinali, Segretarii* vol. 3, 1850-92, f. 253-255). Cf. DHGE VI, 858.

2. SCHMIDLING PG. II, 226.

3. En 1862 se erigió, de momento todavía dentro de Propaganda, aunque con actividad independiente y secretario propio, la *Congregatio de Propaganda Fide pro negotiis ritus Orientalis*. JP VI-1, 381-386. La necrología arriba citada atribuye esta diversificación precisamente al cardenal Barnabò.

4. Un ejemplo típico de esto ofrecen las *Amicizie*, sociedades religiosas secretas, que en su origen imitaron en Italia a las asociaciones secretas políticas y antirreligiosas. C. BONA, *Le «Amicizie». Società segreta e rinascita religiosa (1770 a 1830)* Turín 1962. El alma de estas sociedades y de esta renovación fue el convertido y ex-jesuita suizo N.J.A. von Diessbach (1732-98), ibid. 1-230 (documentos p. 471-528). Los miembros de estos círculos religiosos secretos del siglo XVIII emergen en el siglo XIX como los primeros promotores del joven movimiento italiano de misiones. C. BONA, *La Rinascita missionaria in Italia dalle «Amicizie» all'opera per la Propagazione della Fede*, Turín 1964.

1849 obispo de Pavía, ocupó más tarde la sede patriarcal de Venecia [5]. El seminario de Milán conservó un carácter misionero.

La fundación por san Juan Bosco (1815-88), primeramente del oratorio y luego, desde 1859, de la congregación de san Francisco de Sales (salesianos), se debió en primera línea a necesidades religiosas y sociales locales; pero el espíritu apostólico llevó pronto a sus miembros, más allá de las fronteras de Italia a todos los continentes, en los cuales no sólo se encargaron de diferentes territorios misionales, sino que sobre todo actuaron beneficiosamente en la educación y en el apostolado de la prensa [6]. Otro instituto, destinado exclusivamente a África, fue creado en 1866 por Daniel Comboni en el norte de Italia. Se trata del *Instituto de misiones para África (Nigricia,* como él la llamaba), que fue luego trasladado a Verona y en 1885 se transformó en la *Sociedad de los Hijos del Sagrado Corazón.* El impulso para esta fundación había sido dado por la misión del Sudán, erigida ya en 1846 y mantenida en gran parte por sacerdotes seculares austríacos, a la que Comboni quiso dar una base sólida [7]. En Roma fue fundado en 1867 el Seminario Pontificio de los Santos Pedro y Pablo, cuyos miembros, que trabajaban en China, fueron reunidos más tarde con el Seminario de Misiones de Milán [8].

También en Francia surgieron nuevos institutos misioneros. Así J. Chevalier († 1907) erigió en Issoudun la congregación del Sagrado Corazón de Jesús, que se consagró sobre todo a las misiones en el mar del Sur [9]. En 1856 se asociaron al antiguo misionero de París y obispo en la India, Melchior de Marion Brésillac (1813-59), algunos sacerdotes de Lyón, que en la *Sociedad para las misiones africanas* querían consagrarse a la conversión de los negros. En 1858 les fue confiado el vicariato de Sierra Leona, pero ya un año después murieron el obispo y sus acompañantes, con-

5. G.B. TRAGELLA, *Le Missioni Estere di Milano*, I, Milán 1950, 1-89.

6. HEIMBUCHER II, 392-399; E. CERVIA, *Annali della Società Salesiana 1841-1888*, Turín 1941; PIETRO STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 vols., Zurich 1968-1969; cf. F. DESRAMAUT, RHE 65 (1970) 926-933.

7. H. WOHNHAAS, *Bischof Daniel Comboni, Apostolischer Vikar von Zentralafrika*, Ellwangen 1937; STREIT XVI, 714-718; *Comboniani*. Número especial de «Nigrizia», (Verona, dic. 1962).

8. Otros institutos de estructura análoga surgieron en 1895 en Parma *(xaveriani)* y en 1901 en Turín (misioneros de la Consolata). G.B. TRAGELLA, *Italia Missionaria*, Roma 1939.

9. G. GOYAU, *La France missionnaire* II, 393-458.

sumidos por la fiebre. En Lyón se puso a la cabeza de la sociedad el todavía joven Augustin Planque (1826-1907) y, a través de toda clase de obstáculos y sacrificios, le proporcionó una sólida consistencia [10]. Los padres del Espíritu Santo, fundados anteriormente, así como los Misioneros de Lyón, sólo pudieron misionar en algunas franjas costeras del África occidental y oriental, por faltarles personal para las vastas regiones de África Central. Su apóstol sería el previsor y enérgico cardenal Lavigerie (1825-92). El año 1868 fundó la sociedad de los Padres Blancos, organizó sus primeras caravanas al interior del país y fomentó la acción de los misioneros con inteligentes y prácticas instrucciones [11]. En 1860 confirmó Pío IX la Sociedad de San Francisco de Sales (salesianos de Annecy), fundada en 1833, y que en 1845 había comenzado la evangelización de la India Central [12].

En la misma época tiene lugar la fundación de otros dos importantes institutos misioneros: los misioneros belgas de Scheut y los misioneros ingleses de Mill Hill. En 1862, un grupo de sacerdotes seculares belgas se ofreció a Propaganda para trabajar en las misiones. Con ellos fundó Theophil Verbist la congregación del Inmaculado Corazón de María (en Scheut, Bruselas) y le fue encomendada Mongolia como campo de misión, donde murió ya en 1868 [13]. La sociedad inglesa de San José (misioneros de Mill Hill, Londres), fundada en 1866 por el futuro cardenal Herbert Vaughan, se consagró principalmente a la misión entre los negros de los Estados Unidos —donde, desde 1892, se independizó como sociedad propia, la *St. Joseph's Society* —pero luego también a las misiones en los territorios coloniales ingleses [14].

Después de mediados del siglo XIX, cuando en más y más países de Asia se iba asegurando la libertad de religión y de la propagación de la fe, el centro de gravedad del trabajo se des-

10. Ibid. II, 255-302; F.F. GUILCHER, *Un apôtre d'Afrique au XIXe siècle, Augustin Planque 1826-1907. Premier Supérieur Général de la Société des Missions de Lyon*, Lyón 1928.

11. G. GOYAU, l.c., II, 303-363; J. PERRAUDIN, *Lavigerie, ses principes missionnaires*, Friburgo 1941; X. DE MONTCLOS, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église de l'avènement de Pie IX à l'avènement de Léon XIII*, París 1965.

12. G. GOYAU, l.c., II, 390-391.

13. V. RONDELEZ, *Scheut, Congrégation missionnaire. Ses origines - ses débuts*, Bruselas 1960; J. FLECKNER, *Hundert Jahre Missionare von Scheut*, NZM 18 (1962) 220-222.

14. HEIMBUCHER II, 621-623; H. BRUGGER, *Der erste Josefs-Missionar und sein Werk*, Brixen 1941 (sobre el cardenal Vaughan y el desarrollo de la sociedad).

plazó a obras de educación y de beneficencia. Por esta razón era obvio ganar también para las misiones asiáticas a los hermanos dedicados propiamente a las escuelas, principalmente a los hijos de san J.-B. de la Salle († 1719). La primera expedición a la India fue seguida pronto de otras, y un país tras otro se fueron abriendo a su actividad [15].

El número considerable de nuevos institutos misioneros en este tiempo podría dar la sensación de que las misiones disponían de personal suficiente; sin embargo, comparaciones con tiempos anteriores muestran claramente que estas cifras no están todavía, ni con mucho, a la altura de los esfuerzos de los españoles y portugueses, principalmente en los siglos XVI y XVII [16]. Extensos territorios de misión estaban apenas roturados o sencillamente descuidados. Por esta razón se reconoció la importancia de que también órdenes más antiguas, en las que se había entibiado el entusiasmo apostólico, renovaran el espíritu misionero [17]. Esta misma tendencia acusa la actividad de los padres del Espíritu Santo en Portugal; las misiones portuguesas recibieron nuevo impulso con la apertura de escuelas apostólicas, con la erección de una nueva provincia portuguesa y finalmente con la asunción de la actividad misionera en Angola [18].

El retroceso del patronato portugués y la reorganización de las misiones asiáticas

En los dominios británicos

Tras largos años de lucha por la reorganización de la situación eclesiástica, sobre todo en la India, habría que suponer que se

15. G. RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes* VIII, *L'Institut en Europe et dans les pays des Missions*, París 1951.

16. Sobre España, cf., por ejemplo, LÁZARO DE ASPURZ, *Magnitud del esfuerzo misionero de España*, MH III, (1946) 99-173; sobre Portugal JOS. WICKI, *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541-1758 Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte*, VII, Münster 1967, 252-450.

17. Una primera reorganización de las misiones capuchinas fue llevada a cabo por A. Hartmann. W. BÜHLMANN, *Pionier der Einheit. Bischof A. Hartmann*, Paderborn 1966, 200-210.

18. A. BRÁSIO, *Spiritana Monumenta Historica* I, Angola 2, Pittsburg-Lovaina 1968. Desde 1869 trabajan los padres del Espíritu Santo en Portugal.

habían eliminado todos los motivos de nuevos conflictos[19]. Sin embargo, había sucedido precisamente lo contrario. Los contrastes entre misioneros del *padroado* y misioneros de Propaganda se agudizaron a ojos vistas. Si bien los disturbios goanos no desencadenaron un cisma en sentido jurídico eclesiástico —nunca se había negado la obediencia al papa—, sin embargo, la inseguridad jurídica pesaba todavía fuertemente sobre la vida religiosa, especialmente en las regiones en que eran contrapuestos los intereses de ambas autoridades. Un mejoramiento de la situación se abrió ya camino por parte de Portugal, en 1849, con la revocación del arzobispo de Goa, da Silva Torres. Éste, después de su llegada a Lisboa, dirigió un escrito de excusa a Pío IX, que éste leyó en el consistorio público, y al que respondió en términos afables[20].

Durante la sede vacante, el obispo de Macao, Jerónimo José da Mata, asumió las funciones episcopales (confirmaciones, ordenaciones) en los vicariatos apostólicos de Ceilán y de Bombay, lo cual provocó la protesta de los vicarios apostólicos, que veían cercenados sus derechos. Las diferencias entre los partidarios del *padroado* y los de Propaganda alcanzaron un dramático punto culminante con el cerco, durante varias semanas, de la iglesia de Ober-Mahim, en la que quedó encerrado el vicario apostólico de Bombay, Anastasius Hartmann. En una carta de 12 de abril de 1853 informó de los acontecimientos a los vicarios apostólicos de la India, y después de recibir su respuesta, el 22 de mayo del mismo año dirigió en nombre de todos una carta de protesta a la santa sede[21].

Durante el conflicto, las autoridades británicas observaron el principio de estricta neutralidad, conforme a su principio político de no injerirse en la India en asuntos religiosos. Sin embargo, al fin cedieron a las presiones de los goanos y negaron al obispo Hartmann la iglesia de Ober-Mahim[22]. Como el obispo no recibía respuesta de Roma, o a lo sumo respuestas para tranquilizarlo, al fin

19. Cf. cap. XI.

20. Los diferentes documentos en STREIT, VIII, 168ss. El arzobispo da Silva Torres fue nombrado obispo auxiliar de Braga. A. Hartmann publicó la alocución pontificia y sus cartas en texto latino con traducción inglesa y explicaciones. *Monumenta Anastasiana*, I, Lucerna 1939, 678-700.

21. La más voluminosa colección de fuentes para este año y los siguientes se halla en *Monumenta Anastasiana* II, Lucerna 1940, 3-1054. El texto de la circular, ibid. 149-151.

22. Ibid. 197-205.

se vio forzado a sacar sus consecuencias: «Ya que (los vicarios apostólicos) no hallan apoyo ni siquiera en Roma, no les queda otro remedio que resignar el cargo»[23]. El obispo Hartmann partió para Europa en 1856. Su buena disposición para abandonar el vicariato de Bombay a los jesuitas y consagrarse a la organización de la misión de los capuchinos en un puesto de procurador, de reciente creación, permite concluir que este viaje fue la consecuencia lógica de los principios expuestos por él mismo en 1853. ¿Fue el obispo Hartmann la víctima destinada a allanar totalmente el camino para la reconciliación ya iniciada con Portugal? Según los documentos, no es posible responder afirmativa ni negativamente a esta pregunta; sin embargo, hay ciertos hechos que inclinan a la afirmativa, como, por ejemplo, la frase del obispo a Pío IX, que hemos citado. Estas palabras le salieron del corazón, una vez que en medio de su aflicción y desamparo no había siquiera recibido respuesta a sus múltiples cartas y peticiones de socorro[24].

El concordato con Portugal (21 de febrero de 1857) puso fin a los conflictos en la India, ciertamente en favor del *padroado*. Las gestiones de Gregorio XVI y el arreglo mediante *Multa praeclare* (1838), así como las advertencias del obispo Hartmann no dieron ningún resultado[25]. Las diócesis portuguesas de Cochín, Meliapur y Malaca (junto con el arzobispado de Goa) fueron restablecidas, y los derechos de Propaganda sólo se reconocieron tocante a China y a algunas partes de Malaca. Más aún: a Portugal se aseguró incluso que en la India se erigirían todavía más obispados de patronato[26].

No obstante haberse acentuado unilateralmente los derechos de patronato, el concordato de 1857 no tuvo efectos perjudiciales

---

23. *Sed vicarii apostolici iure canonico sese defendere nequeunt, quum proinde neque in Roma assistentiam inveniant, aliud haud remanet, quam ut resignent* (carta del 11 de febrero de 1853 a Pío IX) ibid. 32.

24. No cambia tampoco nada de este estado de cosas el breve de 9 de mayo de 1853 ni el nombramiento de Hartmann como vicario apostólico de Bombay, como tampoco su nombramiento en 1856 como asistente al trono pontificio. El último biógrafo de A. Hartmann, P.W. BÜHLMANN, *Pionier der Einheit*, Paderborn 1966, 121s, se inclina a suponer que el obispo fue víctima de las discusiones y diferencias entre la congregación de Propaganda y el secretario de Estado (Antonelli).

25. El memorándum sobre esta cuestión, de 10 de octubre de 1856, en *Monumenta Anastasiana*, III, Lucerna 1942, 668-687.

26. T. GRENTRUP, *Jus Missionarium*, I, Steyl 1925, 211s. El breve juicio del historiador del derecho reza así: *Tota res in favorem Portugalliae fuit ad statum pristinum reducta* (ibid. 212). Sobre las diferentes ediciones del concordato, cf. STREIT, VIII, 226-228.

para la misión de la India, en parte por la reserva de los vicarios apostólicos, que toleraban las comunidades goanas en sus distritos y, según las circunstancias locales y las relaciones personales, cuidaban generosamente de ellas, pero en parte también por falta de sacerdotes portugueses, que pudieran encargarse del apostolado en las comunidades ya cristianas e incluso roturar nuevas tierras para la misión. Además, según las experiencias de un siglo, los ingleses habrían visto con muy malos ojos la actividad de los sacerdotes portugueses, mientras que no ponían el menor obstáculo a los indígenas goanos.

En estrecha conexión con la actividad del obispo Hartmann y de su secretario, el futuro obispo y cardenal Ignazio Persico (1823-1895), se halló un procedimiento que señaló por algunos decenios nuevos caminos a la Iglesia india: la visita papal. El 1.º de junio de 1858 los dos obispos capuchinos dirigieron a Propaganda un memorándum sobre las deficiencias de la misión de la India y los medios de remediarlas [27]. A fin de salir al paso de la falta de unidad entre los vicarios apostólicos y los misioneros de Propaganda, proponían ellos una visita papal. Ya en agosto del mismo año nombró Pío IX como su visitador al vicario apostólico de Pondichery, Clément Bonnand (1796-1861), del Seminario de misiones de París [28]. Éste debía explorar cuidadosamente en los territorios dependientes de Propaganda tanto las deficiencias como las posibilidades de mejorar la situación, y preparar un informe circunstanciado sobre la misma. El visitador comenzó su labor con ánimos y confianza, pero no pudo llevarla a término, pues el 21 de marzo cayó víctima del cólera en Benares [29]. El vicario apostólico de Mysore, Étienne Charbonneaux, concluyó la visita.

Ésta había sido necesaria no sólo para procurar mayor armonía y colaboración entre los vicarios apostólicos de las diversas nacionalidades y órdenes, sino también para animar nuevamente a perseverar a los representantes de Propaganda, que tras la victoria

27. *Monumenta Anastasiana*, IV, Lucerna 1946, 151-155.

28. JP VI-1, 292-293. Sobre la visita, cf. J. WAIGAND, *Missiones Indiarum Orientalium S. C. P. F. concreditae, juxta visitationem apostolicam 1859-62*, Budapest 1940; A. LAUNAY, *Histoire des Missions de l'Inde*, III, París 1898, 356-427 (Visite apostolique par Mgr Bonnand, Fin de son Episcopat 1858-61).

29. Se hallaba en viaje a Patna, donde A. Hartmann actuaba por segunda vez como vicario apostólico desde 1860, y murió asistido por él. *Manumenta Anastasiana*, IV, Lucerna 1946, 615.

de los portugueses con el concordato de 1857, se sentían abandonados y hasta traicionados[30]. En tiempos de la visita se hallaban bajo la dirección de Propaganda las siguientes circunscripciones, dentro de las diócesis portuguesas: en el oeste, Bombay y Puna, bajo los jesuitas alemanes, a los que había llamado el obispo Hartmann en 1853; en el norte las extensas regiones de los vicariatos de Agra y Patna, bajo los capuchinos italianos; en el centro, Hydebarad y Vizigapatam, bajo la dirección del reciente Seminario de misiones de Milán y de los oblatos de san Francisco de Sales, de Annecy, respectivamente. En el sur se restauró la antigua misión de los jesuitas en Madura; los jesuitas italianos desplegaban su actividad en Mangalore. Los carmelitas seguían actuando en los dos vicariatos de Verapoly y Quilón, los misioneros de París en Pondichery, Mysore y Coimbatore; a esto se añadían los vicariatos anteriormente erigidos, de Madras, del que más tarde se encargaron los salesianos de Juan Bosco, y de Calcuta, asignado a los jesuitas, a los que en 1856 vinieron a unirse los sacerdotes de la Santa Cruz y desde 1866 los misioneros milaneses, para Bengala oriental. Las propuestas de los visitadores (erección de la jerarquía y de la delegación apostólica) sólo pudieron realizarse después de Pío IX.

Otro punto, en el que insistieron ahincadamente los visitadores, era la falta de clero indígena en los territorios de Propaganda[31]. Prescindiendo de Pondichery, donde, sobre todo desde el sínodo de 1844, se había llevado adelante con nuevos arrestos la formación de un clero indígena, y donde en tiempo de la visita se contaban unos 50 sacerdotes indios, 7 vicariatos no poseían ningún sacerdote indígena, y los demás sólo alguno que otro, y por lo regular sólo en las filas de la propia comunidad religiosa. Ya Bon-

---

30. La afirmación de que Pio IX no ratificó el concordato de 1857 por consideración con el vicario apostólico (en DELACROIX III, 212) no concuerda con la bula de nombramiento del nuevo arzobispo de Goa, J. Crisóst. d'Amorim Pessoa ni con la carta de acompañamiento de 22 de marzo de 1861, en la cual no sólo se aduce el concordato como acuerdo fundamental, sino que se confiere la jurisdicción al arzobispo en principio por 6 años, concretamente sobre todos los territorios que estaban sujetos al vicario apostólico después de la conclusión del concordato. JP VI-1, 326-329.

31. C. MERCES DE MELO, *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India,* Lisboa 1955, 255-305; F. COUTINHO, *Le régime paroissial des diocèses du rite latin de L'Inde,* Lovaina 1958, 217-220; J. HUMBERT, *Catholic Bombay, her Priests and their Training,* 2 vols., Bombay 1964 (el vol. 2 trata de los sacerdotes desde 1800 hasta 1928); E. ZEITLER, *Die Genesis der heutigen Priesterbildung in Indien,* «In Verbo Tuo» (conmemor, St. Augustin 1963) 321-353.

nand lamentaba este hecho, en su informe sobre la visita, con las siguientes palabras: *Monachi monachos gignunt*[32]. Si bien esta o aquella región hubo de luchar con muchas dificultades iniciales, por lo cual escasamente pudo pensar en la formación de un clero indígena, Propaganda reconoció como absolutamente justificada la censura formulada por el visitador. En una instrucción detallada (de 8 de septiembre de 1869)[33] no sólo hizo presentes a los obispos de la misión sus propias disposiciones de 1845, sino que exigió muy especialmente la formación de un buen clero indígena diocesano[34].

La falta de clero indio tenía que ser tanto más perjudicial, por cuanto que el clero goano, crecido en número, teológica y ascéticamente se hallaba a un nivel que respondía perfectamente al de los misioneros europeos. Esto se debía principalmente al excelente centro de formación teológica, el seminario de Rachol en la península de Salsete[35]. Los orígenes se remontan al antiguo colegio de jesuitas de la localidad. Tras la expulsión de los jesuitas de la India por Pombal en 1759, Rachol se convirtió en el establecimiento central de formación del clero para la India portuguesa. No obstante varios cambios de dirección y hasta interrupciones temporales — según la situación política en Portugal —, el seminario contribuyó en gran manera a la formación de un clero numeroso y de elevado nivel. Precisamente los arzobispos da Silva Torres y d'Amorin Pessoa habían trabajado por el mejoramiento de los estudios teológicos. Este último no sólo llevó a cabo la reorganización de los estudios en un curso sistemático de tres años, sino que él mismo escribió manuales teológicos para la enseñanza y equipó el seminario con una biblioteca de 7300 volúmenes[36].

Entre las dificultades exteriores de la misión de la India se contaban también las relaciones con la potencia colonial. La compañía inglesa de la India Oriental no mostraba la menor simpatía por ninguna actividad misionera. Fue incluso necesaria una orden expresa de Londres para que, en 1833, fuera permitida la actividad de sociedades misioneras anglicanas, y, en 1834, la de so-

32. F. COUTINHO, l.c., 219.
33. CPF II, 21-28.
34. Ibid. 21s.
35. MERCES DE MELO, l.c., 181-205.
36. Ibid. 190.

ciedades protestantes no británicas. En realidad, la Iglesia católica, que desde siglos actuaba en la India, figuraba de momento como no existente. Cuán difícil era lograr siquiera un cierto trato justo para los católicos de la India —en igualdad de derechos no había siquiera que pensar— lo muestran las incesantes gestiones del arzobispo capuchino A. Hartmann. Aparte de las representaciones personales en la India, sobre todo en Bombay, en 1853 envió a Roma y a Londres al jesuita inglés G. Strickland y a su secretario I. Persico, para solucionar ciertas cuestiones de la misión. Con solicitudes de palabra y por escrito lograron una toma de posición oficial del gobierno con las *Notes on the position of Roman Catholics in India*, de 1856 [37]. A. Hartmann mismo se trasladó en 1857 a Londres y en el opúsculo *Remarks on the Resolution of the Government of India upon the Catholic Affairs in India*, se pronunció sobre las declaraciones del gobierno [38]. En su escrito trataba clara y objetivamente sobre la situación de los obispos católicos, de los capellanes militares y de los párrocos castrenses, de las iglesias, escuelas y hospitales y sobre el trato injusto de los niños católicos huérfanos. Sólo con fatigas logró, juntamente con otros obispos a lo largo de todo el siglo, modestos resultados [39].

Cuando en 1834, en el transcurso de la reorganización, fue erigido el vicariato apostólico de Ceilán, se contaban para unos 250 000 católicos sólo 16 sacerdotes, oratorianos goanos. Los primeros obispos habían salido de sus filas, pero el celo primitivo de los sacerdotes goanos se había enfriado. A causa de la presión inglesa —Ceilán era inglesa desde 1796— que habían reforzado los católicos de Colombo, Roma se vio impulsada a nombrar a un europeo como obispo auxiliar. Con gran discreción se eligió a un oratoriano, Orazio Bettachini (1810-56). Pronto ya le confiaron sus superiores la dirección de la parte norte de Ceilán, del vicariato de Jaffna, erigido en 1847. El mismo año logró

37. El texto se halla reproducido en *Monumenta Anastasiana*, II, Lucerna 1940, 238-253.

38. L.c., III (1942) 724-758.

39. Gracias a sus gestiones fue, por ejemplo, elevado el sueldo mensual de los capellanes militares católicos de 100 rupias a 150, y algunos años después incluso a 200-250, mientras que en tiempos de Hartmann el sueldo de un capellán militar o párroco protestante se elevaba ya a 500-800 rupias. F. COUTINHO, *Le régime paroissial*, 271-273.

ganarse la colaboración de los oblatos de María Inmaculada[40].

Una vez que Bettachini llegó a ser definitivamente vicario apostólico de Jaffna (1849), Roma nombró al silvestrino italiano Giuseppe Bravi (1813-62) obispo auxiliar de Colombo. Mientras que en Jaffna trabajaban sobre todo los oblatos[41], en Colombo desplegaban su actividad los restantes oratorianos de Goa. A pesar de todas las maquinaciones, los vicarios apostólicos de color permanecieron fieles a Propaganda; sin embargo, por intrigas y por emisarios de Goa llegó a inficionarse de tal manera la atmósfera, que ya sólo quedaba una solución: reemplazar por misioneros europeos a los sacerdotes goanos, cada vez menos numerosos[42]. En 1857 Bravi ascendió a vicario apostólico y en 1863 le siguió su hermano en religión, Ilarione Sillani († 1879).

Una razón de la baja en la misión anteriormente tan floreciente de los sacerdotes nativos, fue la incapacidad de los goanos, de adaptarse a las nuevas condiciones. Los católicos pedían cada vez con más insistencia educación inglesa y escuelas inglesas, mientras que sus sacerdotes se aferraban obstinadamente a la lengua y cultura portuguesas. Al mismo tiempo se planteó a los católicos la obligación de fusionarse más hondamente con la cultura singalesa o tamul del país. Es gran mérito de los oblatos, y sobre todo de E.C. Bonjean (1823-93), que primero fue vicario apostólico de Jaffna (1868-83) y luego obispo, o arzobispo, de Colombo, haber cimentado y promovido esta formación[43].

En el reino de Birmania, que en el siglo XIX pasó gradualmente a Inglaterra, ejercieron su actividad barnabitas italianos desde 1722 hasta 1832. Por falta de personal y de recursos traspasaron la misión a los oblatos de María de Turín, los cuales,

---

40. J. ROMMERSKIRCHEN, *Die Oblatenmission auf der Insel Ceylon im 19. Jh. 1847-1893*, Hünfeld 1931.

41. St. Semeria (1811-68), primer superior de los oblatos, fue en 1856 obispo auxiliar y en 1857 vicario apostólico de Jaffna. Se interesó sobre todo por la formación de un clero indígena. N. KOWALSKY, *Mgr. Semeria (Apostolischer Vikar von Jaffna 1857-68) zur Pflege des einheimischen Klerus*, NZM VII (1951) 273-281.

42. B. BARCATTA, *Lo Scisma del Padroado nel Ceylon fino al 1853*, NZM V (1949) 241-257, VI (1950) 15-34. A esto se añadió la disolución del oratorio en Goa, el año 1834, en el curso de las supresiones de órdenes por Portugal.

43. J. ROMMERSKIRCHEN, *Die Oblatenmission auf der Insel Ceylon*, Hünfeld 1931, 96-228. La visita papal, efectuada por el obispo Bonnand en 1860, influyó decisivamente en la promoción de la zona norte de Ceilán. N. KOWALSKY, *Die Oblatenmission von Jaffna (Ceylon) zur Zeit der Apostolischen Visitation im Jahre 1860*, ZMR 40 (1956) 209-213.

sin embargo, ya en 1856 tuvieron que abandonar la misión por idénticas razones [44]. En 1856 confió Propaganda el inmenso territorio al recién fortalecido Seminario de Misiones de París y nombró vicario apostólico a A.T. Bigandet (1813-94) [45]. Éste no sólo se destacó como organizador de la moderna Iglesia birmana, sino que, en su calidad de erudito, altamente estimado por el rey y por el pueblo, creó una serie de importantes obras lingüísticas y de ciencia de las religiones [46]. La división de la región en tres distritos, decidida ya en 1863 por Propaganda [47], fue debida también a él [48]. A los misioneros de París en el norte y sur de Birmania se añadieron en Birmania oriental los misioneros de Milán, que desde el principio desplegaron una fructuosa actividad sobre todo entre la población Karin [49].

Del imperio colonial inglés formaba también parte, desde 1828, la península de Malaya. La diócesis de Malaca, erigida en 1558 y restablecida por el concordato de 1857, careció de obispo durante todo el siglo. La actividad de los sacerdotes del *padroado* se restringía a las parroquias portuguesas de Malaca y Singapur [50]. Junto a ellos actuaban los misioneros del Seminario de París, sobre todo entre los inmigrantes chinos e indios. Lo más importante de su trabajo en el vicariato, erigido en 1841, consistió en la organización del seminario general en Pulo Penang. En una parroquia vecina residía también, por lo regular, el vicario apostólico. El caso, insólito en derecho misionero, de la coexistencia de un obispado del *padroado* y de un vicario apostólico, siguió subsistiendo todavía en Malaca.

---

44. Sobre este período informa sobre todo L. GALLO, *La Storia del Cristianesimo nell'Impero Birmano*, Milán 1862.

45. A. LAUNAY, *Mémorial* II, 50-54.

46. Las buenas relaciones con la corte y con el pueblo se reflejan en los breves de Pío IX al rey en 1857 (JP VI-1, 273) y 1858 (JP VI-1 287). Anatriello llama al obispo el *principe dei classici cattolici sul Buddismo Birmano (I Cattolici ed il Buddismo Birmano*, NZM XXII [1966] 265).

47. G.B. TRAGELLA, *Le Missioni Estere di Milano*, II, Milán 1959, 11-13.

48. JP VI-1, 442-443 (primera erección de vicariatos de 1866, no fue llevada a cabo), ibid. VI-2, 93-94 (división del país, en 1870, en dos vicariatos y una prefectura).

49. G.B. TRAGELLA, l.c., 371-400 (La Missione della Birmania Orientale sotto il prefetto Biffi, 1868-81).

50. M. TEIXEIRA, *Macau e a sua Diocese*, V: Efemérides religiosas de Malaca. VI: A Missão portuguesa de Malaca, Lisboa 1963 (Portugal nombró administradores diocesanos hasta 1868); id., *The Portuguese Missions in Malaca and Singapore (1511-1959)*, III: Singapore, Lisboa 1963 (Singapur pertenecía eclesiásticamente primero a Goa, en 1884 fue sometida a Propaganda, y en 1886-87 a la diócesis de Macao).

El reino de Siam (Tailandia) debió su autonomía en el siglo XIX a la circunstancia de que los dos vecinos coloniales, Inglaterra y Francia, no querían dividirse el dominio sobre el pueblo del Thai ni dejarlo a una sola potencia. Ya desde el siglo XVI habían trabajado allí misioneros católicos. Si bien en el mismo Siam no pudieron lograr éxitos dignos de mención, el país llegó a ser, gracias a la tolerancia de los soberanos y de la población, un importante punto de apoyo misionero. Esto se verificó sobre todo a mediados del siglo XIX, cuando bajo el vicario apostólico J.B. Pallegoix (1802-1862), uno de los mejores conocedores de la lengua y de la cultura de Siam, se estrecharon más los vínculos con la corte de Siam [51]. Pallegoix mantuvo durante 15 años relaciones amigables con el prior de un monasterio budista, que reinaría como rey Mongkut (1851-68) en Bangkok. Su simpatía y magnánima tolerancia fueron duraderas, de forma que la misión católica, casi extinguida a consecuencia de las guerras y por falta de misioneros, volvió a robustecerse. Mongkut mismo dirigió una amable carta a Pío IX, el 1.° de marzo de 1861; éste respondió no menos amablemente, el 7 de octubre, elogiando la actitud tolerante del monarca para con el cristianismo [52]. El rey, no obstante todas sus demostraciones de favor al cristianismo, tanto católico como protestante, no cesó de ser budista convencido e incluso aprovechó los nuevos conocimientos que había adquirido del cristianismo para realizar una profunda reforma del budismo siamés y hasta del budismo hinayana en general [53].

La consolidación de la Iglesia católica en Siam, puesta en marcha por Pallegoix, siguió produciendo efectos hasta en época reciente. Aunque fueron raras las conversiones entre los habitantes budistas del país, pudieron sin embargo irse creando más y más comunidades de inmigrantes chinos y vietnamitas, de las que pronto se reclutó un clero propio del país.

---

51. A. LAUNAY, *Mémorial* II, 482-85.

52. JP VI-1, 349-350. El breve iba acompañado de regalos y de un retrato del papa. Un breve anterior de agradecimiento pontificio lleva la fecha de 20 de diciembre de 1852. JP VI-1, 153-154.

53. G. LANCZKOWSKI, *Das sogenannte Religionsgespräch des Königs Mongkut*, «Saeculum» 17 (1966) 119-130. Cf. G. HÖLTKER, NZM XXII (1966) 300.

Después de la muerte del rey Ming-Mang (1841), bajo su sucesor Thieu-Tri (1841-47) gozó la Iglesia de Tonkín de una cierta tranquilidad, que aprovechó sobre todo el infatigable vicario apostólico del Tonkín occidental, Pierre Retord (1803-58), para volver a reunir a los cristianos dispersos y atemorizados [54]. Sin embargo, una nueva persecución, todavía más sangrienta, bajo Tu Duc (1847-82), afligió a la joven Iglesia tan gravemente probada. A millares se elevó el número de los cristianos que pagaron su fe con la vida, entre ellos unos 50 sacerdotes y 5 obispos. Un primer decreto de persecución (1848) iba dirigido por de pronto contra los sacerdotes europeos, el segundo (1851), contra los sacerdotes vietnamitas, y finalmente un tercero (1855) contra los cristianos en general. Los misioneros, a fin de no poner directamente en peligro a los cristianos con su presencia, hubieron de vivir en las montañas y en los bosques, donde Retord, agotado por las privaciones que le imponía la continua fuga, murió en 1858.

En estos tiempos difíciles para la Iglesia se sitúa la intervención francesa. Tras un primer fracaso, el cónsul francés de Montigny pidió a Pellerin, vicario apostólico de Cochinchina septentrional (1813-62), que residía como fugitivo en Hongkong, que se interesase por los misioneros y los cristianos cerca de Napoleón III [55]. Como en 1857 fuese ejecutado también el obispo Díaz, dominico español, se llegó a una intervención conjunta franco-española. En 1858 fue tomado el puerto de Tourane en Tonkín y en 1859 Saigón en Cochinchina fue tomada y ocupada por los franceses. Con esta intervención comenzó la gradual ocupación, por Francia, de todo el continente al otro lado de la India, que prácticamente terminó con la toma de Hanoi en 1873. Cierto que en todos los tratados subsiguientes a las diferentes guerras de conquista se volvió a estipular la libertad religiosa; sin embargo, precisamente después de la *pacificación* por los franceses hubo de pagar la Iglesia el mayor tributo de sangre, sobre todo

54. A. LAUNAY, *Mémorial* II, 550-553; id., *Mgr. Retord et le Tonkin catholique*, Lyón 1919.
55. A. LAUNAY, *Mémorial* II, 497-499.

en el actual Vietnam. No se puede negar que los misioneros dieron pie a la intervención francesa y que los cristianos oprimidos la ansiaban y la esperaban [56]. Sin embargo, consta también por otro lado que la mayor parte de los misioneros y cristianos no murieron a causa de estos acontecimientos bélicos y políticos, sino por razón de su fe [57]. Cuán poco tuvieran que ver los misioneros en estos altercados políticos en el interior del país, lo muestra de manera impresionante la acción contra el beato Théophane Vénard (1829-61), decapitado el 2 de febrero de 1861, y sobre todo el procedimiento judicial. Todavía lo confirma más la correspondencia conservada del beato, especialmente sus singulares *cartas de la jaula*, es decir, cartas que escribió en la jaula de bambú, en la que fue tenido prisionero hasta su decapitación [58].

A pesar de que la persecución no cesó de hacer estragos, el cristianismo siguió progresando. Los territorios misionales pudieron duplicarse en este tiempo, así como el número de clero indígena, que se formaba normalmente en Pulo-Penang: de ahí el nombre de *seminarium martyrum*. Apenas se había calmado el sur de Cochinchina, cuando los hermanos de las escuelas comenzaron su actividad en Saigón (1856); en 1861 se fundó allí el primer convento de religiosas carmelitas. Se sucedieron otros conventos en Hanoi, Hué, Phat-Diem y Tranh-Hoa. La forma de apostolado seglar iniciada en el siglo XVII, las *domus Dei* existentes en las diferentes regiones, se acreditaron también precisamente en los tiempos de persecuciones sangrientas [59].

La evolución de la situación eclesiástica en China procedió a dos niveles: el político-eclesiástico y religioso-misionero. Por el

---

56. Ę. Do Duc Hanh, *La place du catholicisme dans les relations entre la France et le Viet-Nam de 1851 a 1870*, 2 vols., Leiden 1969.

57. Este hecho viene puesto de relieve, sobre todo en el transcurso del proceso, en los dictámenes históricos para las últimas beatificaciones (1051). B. Biermann, *De Martyribus tempore Tu-Duc Regis in Missionibus Ordinis Praedicatorum tunkinensibus pro fide occisis*, Roma 1937; O. Maas, *Die Christenverfolgung in Tongking unter König Tu duc in den Jahren 1856 bis 1862*, ZMR 29 (1939) 142-153.

58. Streit XI, 177-181, además Th. Vénard, *Käfigbriefe. Bekenntnisse vor seiner Hinrichtung in Hanoi in Tongking 2. 2. 1861. Verdeutscht von W. Stadler*, Friburgo de Brisgovia 1953; sobre los mártires beatificados en 1951, principalmente de la orden dominicana, B. Biermann, *Im Feuerofen. Glaubenszeugen unserer Zeit. Die Martyrer von Tongking*, Colonia 1951.

59. Delacroix III, 239-244.

concordato con Portugal de 1857 fueron disueltas las diócesis, hasta entonces portuguesas, de Pekín y Nanking, de modo que sólo Macao quedaba ya bajo el patronato. El relevo de los misioneros del *padroado* por representantes de Propaganda se efectuó sin llamar especialmente la atención y sin daños para los territorios afectados[60]. Nanking fue remplazado por el vicariato apostólico de Kiangnán y confiado a los jesuitas franceses, Pekín a los lazaristas franceses[61]. A Macao pertenecían todavía las provincias chinas de Kwantung y Kwangsi, en las que misioneros del Seminario de París trabajaban desde el siglo XVIII. Sólo en 1858 se separó también esta zona de la diócesis de origen[62]. Desde entonces toda la misión de China dependió de Propaganda.

Como resultado de esta evolución quedó también prácticamente suprimido el derecho portugués de patronato sobre China. Ahora bien, con el tratado de Whampoa (1844) se había preparado una nueva vinculación política que tuvo repercusiones fatales, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo: el patronato francés[63]. La libertad religiosa, estipulada en el tratado, sólo tenía aplicación en los cinco puertos llamados *puertos del tratado.* Sin embargo, los acontecimientos bélicos (sobre todo a causa de la rebelión de Taiping[64], dieron finalmente lugar al tratado de Tientsín (1858) y al tratado de paz de Pekín (1860). Por ellos la libertad religiosa fue extendida al imperio entero, concretamente a todos los misioneros que poseyeran el correspondiente salvoconducto de las autoridades francesas. Por otro lado se reconoció a los chinos la libertad de abrazar y practicar la fe cristiana. En realidad, el fallo de estos tratados, y de otras ulteriores convenciones, consistía, por lo que hace al derecho internacional, en que —como ya lo hizo notar Th. Gentrup— «no fueron concertados sobre un plano de per-

---

60. J. BECKMANN, *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit, 1842-1912*, Immensee 1931, 26s.

61. J. DE MOIDREY, *La Hiérarchie catholique en Chine, en Corée et au Japon*, Shanghai 1914, 97, 140.

62. Ibid. 107.

63. L. WEI TSING-SING, *La politique missionnaire de la France en Chine 1842-1856*, París 1960; J. BECKMANN, l.c., 14-23.

64. LThK² IX, 1277 con bibliografía. Las misiones católicas tuvieron que sufrir bajo un doble respecto a causa del movimiento religioso social de exaltados, primero por los homicidios y exacciones violentas por parte de los insurrectos, luego también fuera de los territorios afectados, por los recelos creados de nuevo, ya que los cristianos se ponían en el mismo plano que los rebeldes.

fecta igualdad, sino que fueron impuestos a la nación china»[65]. Todas las discordias y también las persecuciones que surgieron en el transcurso del siglo tenían a fin de cuentas su raíz en el odio contra los extranjeros y no contra el cristianismo, que en realidad era escasamente conocido.

Este hecho aparece claramente en el estudio de las fuentes chinas[66]. Los incidentes misioneros, que a partir de 1860 son cada vez más frecuentes, pudieron a veces haber sido motivados por faltas de tacto, por incomprensión y por imprudencia y precipitación por parte de los misioneros, pero en realidad su causante fue el sector confucianista de la *gentry* (o aristocracia de segundo orden), de los mandarines y de los grandes terratenientes, que desde el siglo XVII procedieron sistemáticamente contra los extranjeros y contra el cristianismo, y en el siglo XIX reforzaron notablemente su hostilidad[67]. Con falsas exposiciones y mentiras deliberadas trataban de azuzar al pueblo ignorante contra los extranjeros y contra los adeptos de la religión extranjera[68]. Los incidentes, en su mayor parte violentos, condujeron luego a negociaciones prolongadas durante años enteros con las potencias extranjeras, por parte católica especialmente con Francia. El odio a los extranjeros y a los cristianos alcanzó su primer punto culminante en el baño de sangre de Tientsín el 21 de junio de 1870, del que fueron víctimas, aparte del cónsul francés y otros europeos, dos lazaristas, uno europeo y otro chino, y 10 hermanas de la caridad[69].

Pese a estos reveses, la misión pudo consolidarse y desenvolverse hasta muy en el interior del país. Bajo el aspecto puramente exterior esto resulta de la simple multiplicación de los vicariatos apostólicos: en 1846 Kiangsi del norte, Kweitschu y Tibet, en

---

65. TH. GRENTRUP, *Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechtes*, Berlín 1928, 64.

66. P.A. COHEN, *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870*, Cambridge-Mass. 1963.

67. Sólo tocante al año 1860, el archivo del ministerio de asuntos exteriores *(Tschungli Yamen)* contiene 8000 páginas en folio sobre incidentes misioneros, y tocante a los años 1860-1909, 910 tomos (la mayor sección de los fondos del archivo del ministerio). P.A. COHEN, l.c., 346.

68. P.A. COHEN, l.c., sobre todo 77-99 (Gentry Opposition to Christianity).

69. Ibid. 229-261. El autor termina con esta observación: «Cada parte operaba en base a premisas que le parecían tener validez universal y estaba implicada en un conflicto de culturas, del que ninguna de las dos tenía gran control» (261). Sobre los intereses misioneros cf. J. BECKMANN, *Missionsmethode* XIVs.

1856 Cheli septentrional, Cheli occidental y Cheli sudoriental (estos tres distritos fueron formados de la antigua diócesis de Pekín), Kiangnán (para Nanking), Szetschwán oriental, Hunán del sur y la prefectura apostólica de Kwantung, en 1860 Szetschwán del sur. En 1870 fue dividido en tres vicariatos el vicariato de Hupe. Partiendo de Fukién, los dominicos españoles asumieron en la isla de Formosa la misión interrumpida desde el siglo XVII. Las órdenes que desplegaban ya su actividad en China engrosaron sus filas: los franciscanos, dominicos, misioneros de París, lazaristas y jesuitas. En 1858, los misioneros del Seminario de Misiones de Milán iniciaron su labor en Hongkong, y en 1869 en la provincia de Honán, mientras que los misioneros belgas de Scheut echaron las bases para nuevas comunidades en las lejanas provincias de Kanzu y de Mongolia[70].

Al final de la instrucción de 1845 sobre la educación y formación del clero indígena, Propaganda había hecho notar la gran importancia que tenían las reuniones periódicas de los superiores de misiones en sínodos locales para la preservación de la unidad y disciplina eclesiástica[71]. A esta advertencia, formulada en términos generales, siguió el 29 de junio de 1848 una circular a los obispos de China y de los países vecinos, invitándolos a reunirse en un sínodo en Hongkong[72]. No obstante ulteriores requerimientos, el sínodo no llegó a reunirse, sobre todo porque, a la mayoría de los obispos, la situación del país parecía poco propicia para tales reuniones, y los largos viajes, demasiado peligrosos, pero también porque muchos obispos no veían la necesidad de tal reunión. Además, entre bastidores, la vieja potencia protectora (Portugal), así como la nueva (Francia), notificaron su derecho de intervención.

Roma, sin embargo, trató de preparar tal sínodo a largo plazo. Por esta razón Pío IX nombró visitador apostólico al franciscano L.C. Spelta, vicario apostólico de Hupe[73]. Éste tuvo desgraciada-

---

70. Los decretos de erección de los nuevos vicariatos se hallan en JP VI-1 y VI-2.

71. CPF I, 545.

72. G.B. TRAGELLA, *Il mancato Concilio di Hongkong 1950*, en *Missionswissenschaftliche Studien*, Festschr. J. Dindinger, Aquisgrán 1951, 347-360. Una compensación ofrecieron las reuniones de 6 obispos en Shanghay y las de los superiores de los misioneros lazaristas en Ningpo. J. BECKMANN, *Missionsmethode* 10.

73. JP VI-1, 308s. Pío IX envió también una carta al emperador de China, en la que recomendaba a la benevolencia imperial al obispo Spelta y a los católicos del im-

mente que interrumpir la visita y murió el año 1862 en Wuchang. Mayor eco que esta visita halló en Europa el viaje de los dos lazaristas E. Huc y J. Gabet por la Mongolia hasta el Tibet (1844-46)[74]. J. Gabet, después de su regreso a Europa (1848) dirigió a Pío IX un extenso memorándum, en el que exponía sin disimulo la situación de China e indicaba los medios para acelerar la conversión del país. Éstos consisten sobre todo en consecuencias concretas de la instrucción de Propaganda de 1845[75]. Cuando Gabet presentó este memorial al papa, tenía ya tras sí 10 años de experiencia misionera y era el verdadero fundador de la misión católica en Mongolia, donde en realidad había trabajado desde 1837[76].

El año 1848 llegaron a China las primeras religiosas europeas. La colaboración que entonces iniciaron en escuelas, hospitales y orfanotrofios era expresión de una profunda transformación del método misionero. Desde las persecuciones, sobre todo de los últimos 150 años, los misioneros se habían consagrado, de la manera más discreta posible, a la proclamación de la fe en grupos modestos y a la cura de almas entre los cristianos. El apostolado en las familias y con las mujeres se había confiado preferentemente a vírgenes chinas. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, las instituciones de educación y de beneficencia social comenzaron a propagar la fe cristiana cada vez más públicamente, aunque de manera indirecta. Precisamente la actividad

---

perio y hacía notar que las enseñanzas del catolicismo eran beneficiosas para su imperio (ibid. 309-310). La carta apenas si pudo llegar a su destinatario.

74. *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844, 1845, 1846*. Par E. Huc, París 1950. Cf. STREIT XII, 230-238, con indicación de las diferentes ediciones y traducciones. Sobre las dudas que surgen con frecuencia acerca de la autenticidad del relato se pronuncia, entre otros, el sinólogo francés Paul Pelliot: *Le voyage de MM. Gabet et Huc à Lhasa*, «T'oung Pao» 24 (Leiden 1926) 133-178. Según él, el relato es auténtico en sus partes esenciales. Desde luego, fue refundido por E. Huc para un público más extenso. Con ello fue también relegado a segundo término el verdadero jefe y superior del viaje de exploración, J. Gabet.

75. *Coup d'oeil sur l'état des missions de Chine présenté au Saint-Père le Pape Pie IX*, Poissy 1848. STREIT, XII, 204-208. Verrolles, vicario apostólico de Manchuria, protestó contra el escrito, que en 1850 fue reprobado por Propaganda. Gabet tenía el don de adivinar una situación que sólo 100 años más tarde sería generalmente reconocida. Cf. G.B. TRAGELLA, *Le vicende di un opusculo sul clero indigeno e sul suo autore*. En J. BECKMANN, *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Festschr. L. Kilger), Beckenried 1950, 189-202; N. KOWALSKY, *Das «verlorene» Manuskript zu Gabets Denkschrift über den einheimischen Klerus*, NZM XIV (1967) 96-103.

76. H. VERHAEREN, *Un catéchisme mongol du lazariste Jos. Gabet?*, NZM XXIII (1967) 150-151.

(ciertamente muy beneficiosa) de mujeres europeas tuvo un efecto chocante y repulsivo para la sensibilidad del pueblo chino de entonces. Así se comprende que el memorándum chino de 13 de febrero de 1871, que tras los acontecimientos de Tientsín (arriba mencionados) fue presentado a las potencias extranjeras, exigiera la supresión de las religiosas y en general más consideraciones con la idiosincrasia china por parte de los europeos[77]. Sin embargo, las diferentes potencias extranjeras, como también los mismos misioneros, rechazaron rotundamente tal requerimiento[78]. El desarrollo de las obras comenzadas se prosiguió de la misma forma y dio su impronta a la misión china hasta época reciente. En una mirada retrospectiva debe considerarse como una fatalidad el que los superiores de las misiones y Propaganda rechazaran la orientación propuesta por J. Gabet.

En 1831 fue constituida Corea en vicariato apostólico, separado de Pekín; sin embargo, el aislamiento del país y los largos caminos de acceso fueron causa de que el primer misionero europeo, Pierre Ph. Maubant (1803-39) sólo llegara a aquella región en 1836. El vicario apostólico de Corea, Barth. Bruguière, había sucumbido víctima de las enormes fatigas de sus viajes por Mongolia. En 1837 llegó al país J.H. Chastan (1803-39), al que no tardó en seguir el segundo vicario apostólico, L. Jos. M. Imbert (1796-1839). Murieron mártires, después de haber sido arrestado el obispo y de haberse presentado voluntariamente los dos misioneros a las autoridades a fin de proteger a sus comunidades contra nuevas persecuciones[79]. La siguiente persecución sangrienta tuvo lugar en 1846, y de ella fue víctima el primer sacerdote coreano, Andrés Kim. Éste, después de terminados sus estudios teológicos en Macao, juntamente con dos compañeros, en 1845 había llegado al país en compañía de su obispo J. Ferreol (1808-1853) y de un misionero. Cuando en 1866 se desencadenó una nueva persecución, de la que cayeron víctimas 2 obispos, 7 misioneros y unos 8000 cristianos, la joven Iglesia de Corea con-

---

77. STREIT XII, 455, con indicación de las diferentes ediciones de este memorándum.

78. STREIT XII, 455s; réplica por las potencias occidentales. Por parte de los misioneros apareció: *Le Memorandum Chinois ou violation du Traité de Peking*. Par un missionnaire (F. Genevois) Roma 1872. Ibid. 476s.

79. A. CHOI, *L'Érection du premier vicariat apostolique et les origines du Catholicisme en Corée*, Beckenried 1961, 76-87.

taba ya 25 000 fieles. Sólo 10 años más tarde volvería a recibir el país nuevos misioneros y pastores [80].

Todas las tentativas de reanudar la misión del Japón partiendo de las islas Ryukyu, resultaron fallidas [81]. Sin embargo, la apertura del Japón, conseguida por el almirante americano Matthew Perry en 1854, allanaría también los caminos a la misión japonesa. En 1858 obtuvo Francia del Japón la garantía del libre ejercicio de la religión para los extranjeros en las ciudades portuarias y en Tokio. Conforme a esto, el misionero de París, Girard (1821-67) pudo establecerse en la capital como primer sacerdote y como intérprete de la comunidad francesa. Para los católicos extranjeros surgieron también en otros lugares iglesias menores, cuya frecuentación, sin embargo, fue prohibida a los japoneses [82].

Nagasaki volvió a ofrecer acceso a los extranjeros en 1862, y los misioneros de París edificaron allí una pequeña iglesia. Aquí fueron descubiertos, por Th. Petitjean, los antiguos cristianos, el 17 de marzo de 1865: unos 25 000 de ellos se adhirieron a los misioneros [83]. Tal acontecimiento no pudo pasar desapercibido a las autoridades japonesas, a pesar de todas las precauciones de los misioneros. Todavía existían las leyes contra los cristianos, urgidas después de 1869 por un edicto del emperador. Una nueva oleada de persecución pasó por las comunidades cristianas recién reorganizadas. Hubo deportaciones en masa y destierros a las partes más remotas del país. Sólo tras presión de las potencias europeas amainó la persecución [84].

Ahora bien, el redescubrimiento de los antiguos cristianos aca-

---

80. Delacroix, III, 281.

81. J. Jennes, *A History of the Catholic Church in Japan (1549-1873)*, Tokio 1959; J. Van Hecken, *Un siècle de Vie Catholique au Japon 1859-1959*, Tokio 1960; J. Beckmann, *Die katholischen Missionen in Japan und ihre Auseinandersetzung mit den japanischen Religionen. Priester und Mission*, Aquisgrán 1960, 337-374

82. Van Hecken, l.c., 11-13.

83. Ibid. 14-16. Gran parte de los antiguos cristianos no se fiaban de los nuevos tiempos. Todavía en el año 1954 pudieron identificarse en la parte occidental de las islas Kyushu unos 30 000 cristianos encubiertos, que habían conservado la fe católica en sus partes esenciales, pero que practicaban la vida religiosa sólo en secreto. J. Van Hecken, *Les Cryptochrétiens au Japon au XXe siècle*, NZM XI (1955) 69-70.

84. Si el Japón sólo fue aboliendo lentamente y con rémoras la legislación anticristiana, ello se debió a que el nuevo Estado necesitaba primero tener tiempo para organizar el sintoísmo nacional del Estado, enraizarlo en el pueblo y así oponer un potente dique contra el auge del cristianismo. K.M. Panikkar, *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zurich 1955, 392s.

rreó también dificultades internas, sobre todo tocante a la reglamentación del lenguaje cristiano. Los fieles de Nagasaki poseían, todavía de tiempos pasados, oraciones y cánticos, catecismos y literatura religiosa en la anterior terminología latino-portuguesa, acrecentada cuando Petitjean, vicario apostólico del Japón desde 1866, reeditó obras de la antigua imprenta de los jesuitas. Ahora bien, precisamente por aquel tiempo se había impuesto la terminología china en el centro y norte del Japón, mientras que en el sur pervivió la terminología transmitida por tradición hasta la muerte del obispo Petitjean en 1884 [85]. Cierto que las dificultades fueron suavizadas por el hecho de que el Japón constituyera desde 1876 dos vicariatos, el del norte y el del sur.

Filipinas — Indonesia— Oceanía — África

Hasta el siglo XIX las Filipinas, no obstante su relativa autonomía y su propia administración religiosa, no formaban sino una prolongación de la América hispánica (especialmente de México) en el extremo Oriente. Dada esta estrecha vinculación, también allí tuvieron repercusión las ideas de la revolución francesa y del movimiento de emancipación americano. Las primeras tentativas de autonomía política salieron fallidas, en parte porque la clase alta española era demasiado débil para poder asumir la dirección, y en parte también porque en la isla los frailes, en particular los ermitaños de San Agustín, que desde fines del siglo XVI habían sostenido el peso principal de la labor de misión y de apostolado, mantenían una fuerte posición. Juntamente con los franciscanos y los dominicos constituían a la vez el más seguro apoyo de la soberanía española. Era una paradoja de la historia el que España misma, sobre todo después de la revolución y la supresión de todas las órdenes el año 1835, fomentando positivamente la francmasonería, comenzara a minar sensiblemente su propia posición en el país. La asociación de círculos filipinos con los hermanos de logia de los Estados Unidos en los países asiáticos circundantes, que sólo servirían como aliados en la lucha

85. J. LAURES, *Das kirchliche Sprachproblem in der neuerstandenen Japanmission*, en *Monumenta Nipponica*, III (Tokio 1940) 630-636.

contra la Iglesia, dio lugar a una penetración cada vez más fuerte en las islas, de nuevos focos de desórdenes, al movimiento de independencia y finalmente —con gran sorpresa y decepción de todos los interesados— a la ocupación americana del país[86].

Hasta mediados del siglo XIX pudieron ser reforzadas desde la patria las filas de los misioneros españoles, pero ya después de 1835 comenzaron a sentirse las dificultades del reclutamiento. Cierto que la reina Isabel II accedió a la reapertura de los seminarios de misiones para las islas Filipinas y a la admisión de la Compañía de Jesús, cuyos primeros miembros llegaron a Manila en 1859[87]. En el período subsiguiente actuaron éstos sobre todo en las islas de Joló y Mindanao, de población mayoritariamente musulmana. La paradoja religiosa eclesiástica, juntamente con la mencionada paradoja política, tendría fatales repercusiones sobre la entera marcha de la Iglesia. Por un lado, las antiguas órdenes que habían preparado en todas partes un clero indígena numéricamente considerable precisamente para el siglo XIX, lo dejaron en gran parte en posiciones subordinadas, sin elevar su situación económica y social (por ejemplo, mediante repartición de sus bienes). Así empujaron precisamente a esta clase de gente instruida hacia las filas de los descontentos y de los rebeldes[88].

La misión en Indonesia, o Indias Neerlandesas, sólo fue posible cuando Luis Bonaparte, en 1807, otorgó la libertad religiosa a Holanda[89]. Cierto que, aun después de la erección del vicariato apostólico de Batavia, en 1842, la misión estuvo todavía largo tiempo restringida al cuidado pastoral de los católicos blancos. Incluso la legislación colonial de 1854 hizo depender toda actividad ulterior de un permiso especial del gobierno. Sólo lentamente,

---

86. Desgraciadamente falta una exposición crítica de conjunto sobre la nueva época de la historia de la Iglesia en Filipinas, aunque el rico material de fuentes está clasificado y se halla en STREIT, IX (1937) en un tomo de cerca de 1000 páginas.

87. J.A. OTTO, *P. Roothaan* 493.

88. C.A. MAJUL, *Anticlericalism during the Reform Movement and the Philippine Revolution*, en G.H. ANDERSON, *Studies in Philippine Church History*, Ithaca 1969, 152-171.

89. A. MULDERS, *De Missie in tropisch Nederland*, 's-Hertogenbosch 1940; id., DELACROIX III, 378-380. Esta represión de la misión católica está en estrecha conexión con el método colonial holandés de entonces, sobre el que pronuncia un duro juicio el historiador indio K. M. PANIKKAR: «Los holandeses fueron la única nación europea en Oriente que tuvo a la entera población del país reducida a la condición de coolíes de plantaciones y no admitían tener para con ella ninguna obligación legal ni moral.» *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zurich 1955, 103.

paso a paso, pudieron los católicos conquistar el derecho a su existencia misionera, por lo regular a causa de acontecimientos especiales, como, por ejemplo, en Borneo (donde en 1857 se creó para el norte una prefectura apostólica[90], y desde 1860 en Flores, porque Portugal, en un tratado de paz con Holanda de 1859, tuvo que ceder estas islas, juntamente con otras, aunque a la vez pudo lograr una asistencia espiritual para los cristianos indígenas. Uno de los misioneros más destacados en los comienzos fue el jesuita Le Coq d'Armandville; en 1859 llegaron a Batavia los primeros jesuitas[91].

Sólo se lograron ulteriores progresos en el siguiente período misional.

La parte que quedó a los portugueses en Timor, más algunas otras pequeñas islas (diócesis de Dili desde 1940), fue atendida hasta fecha muy reciente desde la diócesis de Macao.

Las misiones de Oceanía, no obstante sus grandes dificultades (distancias enormes, enfermedades tropicales, contrastes políticos y confesionales), atrajeron constantemente nuevos contingentes de misioneros, especialmente después de la mitad del siglo XIX[92]. Cierto que la preferencia dada a las islas del Pacífico tuvo en primer término auténticos motivos religiosos, aunque al mismo tiempo no dejaría de influir también en ello un cierto gusto romántico por las aventuras y la idea de hallarse allí con condiciones paradisíacas, con las cuales y en las cuales se podría edificar una Iglesia ideal[93]. Romanticismo misionero cultivaba también la *Société de l'Océanie,* que existió desde 1844 hasta 1854 y se había fundado con objeto de prestar apoyo a las misiones, así como al mercado en Polinesia. El mismo Pío IX y toda una serie de obispos entraron a formar parte de la sociedad. Sin embargo, ni la misión ni el comercio respondieron a sus previsiones,

---

90. Sobre las tentativas de los misioneros milaneses de arraigar en Borneo, cf. G.B. TRAGELLA, *Le Missioni Estere,* I, 189-191.

91. J.A. OTTO, *P. Roothaan* 34.

92. STREIT XXI, C R.H. TAYLOR, *A Pacific Bibliography,* Oxford ²1965; además, la periódica *Bibliographie de l'Océanie,* «Journal de la Société des Océanistes» I, París 1945ss. Sobre el conjunto, también «Journal de la Société des Océanistes», número especial sobre las misiones del Pacífico XXV (1969).

93. J. MEIER, *Primitive Völker und «Paradies»-Zustand mit besonderer Berücksichtigung der früheren Verhältnisse beim Oststamm der Gazelle-Halbinsel im Bismark-Archipel (Neu-Pommern),* «Anthropos» 2 (Viena 1907) 374-386. — Las utopías sobre la misión del autor en STREIT XXI, XIII-XIV, CTA-CTT.

por lo cual al fin tuvo que disolverse la entidad[94]. Polinesia siguió siendo el campo de misión de los misioneros de Picpus. Éstos lograron extender su labor misionera desde Hawai a las islas Marquesas, a Tahití y a Cook, donde poco a poco fueron surgiendo vicariatos autónomos. En lo sucesivo, la misión atrajo las miradas del mundo, debido principalmente a la heroica dedicación de Damián de Veuster (1840-89), quien trabajó desde 1863 en Hawai, y desde 1873 entre los leprosos de Molokai[95].

De Polinesia formaban parte también las islas de Pascua, aisladas en el océano frente a América del Sur, donde Br. Eyraud emprendió en 1864 una labor misionera que fue constantemente interrumpida[96].

Cuando en 1836 fue erigido y confiado a los maristas el vicariato de Oceanía Central, que comprendía toda Melanesia y Micronesia, se creyó en un principio haber hecho bastante, en razón de los deficientes conocimientos geográficos. Sin embargo, los misioneros se convencieron pronto, sobre el terreno, de que nunca serían capaces por sí solos de atender a un territorio tan inmenso. Desde las islas Salomón habían intentado los maristas salir al paso al avance de los misioneros protestantes en Nueva Guinea desde la isla Woodlark (en la costa oriental); sin embargo, el clima mortífero puso prematuramente fin a sus empeños. Así, su superior general, J.C. Colin, acogió con satisfacción la oferta de los Misioneros de Milán, de continuar aquella labor misionera. En 1852 partió de Milán el primer grupo. También los jóvenes misioneros italianos hubieron de pagar su tributo al clima propical, pero cuando en 1855 los indígenas dieron muerte a G. Mazzuconi, abandonaron la insalubre misión y se retiraron por de pronto a Sidney para recobrar fuerzas. La misión quedó por entonces abandonada[97], y hubieron de pasar 25 años hasta que llegaron nuevos refuerzos.

Los maristas, desde su centro en Nueva Zelanda, donde se aplicaban a la conversión de los maoríes, pudieron desplazar su acción a nuevos territorios insulares septentrionales, sobre todo a

94. P. O'Reilly, *La Société de l'Océanie,* RHM VII (París 1930) 227-262. Además, la ulterior bibliografía sobre esta sociedad en Streit XXI, 130-132.

95. Streit XXI, 225-242.

96. S. Engler, *Primer siglo cristiano de la Isla de Pascua 1864-1964,* Villarrica 1964.

97. G.B. Tragella, *Le Missioni Estere* I, 125-171.

las islas Salomón [98], a Tonga, Samoa, Fiji, Nueva Caledonia y a las Nuevas Hébridas. En este ámbito fueron surgiendo poco a poco circunscripciones eclesiásticas autónomas. Precisamente las grandes distancias y las nuevas lenguas fomentaron la obra de la prensa local, en la que se distinguieron especialmente los maristas [99].

Micronesia que, con la erección del vicariato de Oceanía Oriental, había correspondido también como campo de misión a los maristas, no fue alcanzada nunca por éstos. Las islas, sobre todo las Marianas, donde se había conservado el cristianismo aun después de la expulsión de los jesuitas, pertenecían eclesiásticamente a la diócesis de Cebú, en las Islas Filipinas (1814-98). Las comunidades cristianas fueron atendidas por los agustinos recoletos [100].

En este tiempo se sitúa también la labor misionera de los benedictinos entre los aborígenes australianos. Su territorio fue constituido el año 1859 en prefectura apostólica y más tarde en abadía *nullius*. En el método trataron de imitar a sus hermanos en la misión medieval de los germanos [101].

Si bien África quedaba más cerca a los círculos misioneros europeos y era más fácil de alcanzar que las islas del Pacífico, sin embargo, también las fundaciones misioneras en aquellos decenios sólo pudieron realizarse en el continente negro con lentitud, con grandes sacrificios y escasos resultados. Una historia movimentada y dolorosa acusa el vicariato de África Central, erigido ya en 1846 [102]. A. Casolani, canónigo en Malta, a través de sus solicitudes en Roma había dado pie a su fundación y había sido nombrado el primer vicario apostólico. Aceptó el nombramiento bajo la condición de que le serían proporcionados misioneros je-

---

98. HUGH M. LARACY, *Catholic Missions in the Salomon Islands 1845-1966*, Aucland, Nueva Zelanda 1969 (tesis fil.), Camberra.

99. P. O.'REILLY, *Imprints of the Fiji Catholic Mission 1864-1959*, Londres - Suva 1958; id., *Premiers travaux des presses de la mission catholique à Wallis 1845-1849*, «Journal de la Société des Océanistes» XIX (París 1963) 119-128. Trabajos anteriores del mismo autor en STREIT XXI, XIII-XIV, 653-655.

100. C. LOPINOT, *Zur Missionsgeschichte der Marianen und Karolinen*, NZM XV (1959) 305-308.

101. R. SALVADO, *Memorias históricas sobre la Australia y la Misión de Nueva Nursia*, Madrid 1946. Esta edición española del original aparecido en Nápoles en 1852 contiene una buena introducción histórica sobre la labor misionera benedictina en Nueva Nursia.

102. E. SCHMID, *L'erezione del Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale*, ED XXII (1969) 99-127, XXIII (1970) 87-110; M.B. STORME, *Origine du vicariat Apostolique de l'Afrique Centrale*, NZM VIII (1952) 105-118.

suitas[103]. Sin embargo, el general J.Ph. Roothann estimaba que la fundación era demasiado romántica y vaga, y así sólo ofreció dos jesuitas para el primer viaje de exploración. Cuando el obispo Casolani renunció a su cargo, Propaganda nombró provicario al jesuita Ryllo, a quien acompañó el obispo como simple misionero, juntamente con otros dos sacerdotes seculares[104]. Hasta 1861, la misión, cuyo centro era Khartum, sufrió cuarenta bajas por muerte. Sólo Daniel Comboni (1830-81), vicario apostólico de África Central desde 1877, creó mediante un período de transición en El Cairo nuevas condiciones para sus misioneros y pudo así lograr los primeros resultados. La sublevación del Mahdi (1882) acabó de nuevo con la entera misión[105].

Del vicariato apostólico de África Central surgió, gracias a la fidelidad de los misioneros de Verona, la floreciente misión del Sudán. Ahora bien, ya en 1868 fue erigida la nueva prefectura apostólica del Sahara y del Sudán, puesta bajo la dirección del arzobispo de Argel, Ch. Lavigerie, como delegado apostólico. Difícilmente se puede suponer que en Roma, al prepararse el decreto, que no fue incluido en ninguna colección oficial de documentos de Propaganda, se pensara seriamente en la conversión del futuro Sudán francés. Sin embargo, el hombre a quien se encargó esta misión, aparentemente irrealizable, concibió el atrevido plan de llevarla a cabo por medio de los padres blancos por él fundados. Las primeras tentativas de avanzar hacia África Central, partiendo de la misión de las cabilas en Argel, salió fallida. Sólo tras preparaciones más esmeradas pudieron llegar los padres blancos de la costa oriental de África a la región de los Grandes Lagos[106].

Las regiones que hubieron de atravesar al este para alcanzar sus campos de trabajo en el África interior, estaban confiadas a los padres del Espíritu Santo, que desde 1863 ejercían la actividad misionera de Zanzíbar y poco después en la tierra firme si-

---

103. M.B. Storme, *La renonciation de Msgr. Casolani, Vicaire Apost. de l'Afrique Centrale*, NZM IX (1953) 290-305.

104. J.A. Otto, *P. Roothaan* 237-248. El jesuita Ryllo murió en 1848, y su sucesor, el sacerdote secular J. Knoblecher, en 1858.

105. St. Santandrea, *Bibliografia di Studi Africani della Missione dell'Africa Centrale*, Verona 1948.

106. Streit XVII, 757-771.

tuada enfrente, y desde 1868 también en Bagamoyo. Tras la muerte de su fundador, F.M. Libermann, Ignaz Schwendimann desempeñó el cargo de superior general desde 1852 hasta 1881. Bajo su gobierno se robustecería interiormente la joven sociedad y se establecería en la tierra firme africana. Además de las regiones que ya cultivaban en África occidental (Senegal, Senegambia, Gabón), en 1864 les fue confiado el vicariato apostólico de Sierra Leona[107]. Ya en 1849 surgió el plan de asumir la cristianización de las zonas portuguesas de misión abandonadas[108]. Sin embargo, sólo en 1866 llegaron los primeros padres del Espíritu Santo al Congo portugués y a Angola. En el Congo detectaron todavía las últimas huellas de la labor anterior de los capuchinos italianos[109]. A las dificultades normales de África tropical se añadió aquí la fuerte oposición de Portugal; sólo pudieron ser orillados los obstáculos gracias a la infatigable actividad de Ch. Duparquet (1830-88), que actuaba en Angola desde 1866 y había promovido el establecimiento de los padres del Espíritu Santo en Portugal y la erección de una provincia portuguesa[110].

Con la llegada de los oblatos de María inmaculada a Natal (África del Sur) en 1852, también el complejo territorial del Sur tuvo sus primeros misioneros, puesto que los sacerdotes seculares que actuaban allí sólo habían podido atender a los colonos blancos. En 1862 penetraron los oblatos en Basutolandia, que hasta entonces había estado cerrada a los misioneros católicos, y edificaron una misión de momento estéril, pero más tarde muy floreciente. Otras regiones se les abrieron en ulteriores decenios[111].

Los jesuitas, después de haber desplegado su actividad en las islas próximas a Reunión y Madagascar, buscaron también los medios y caminos para penetrar en el interior de las grandes islas. El antagonismo político-confesional (Inglaterra-Francia), aun-

---

107. A. Engel, *Die Missionsmethode der Missionare vom Hl. Geist auf dem afrikanischen Festland*, Knechtsteden 1932.

108. *Spiritana Monumenta Historica*, I, *Angola*, 1 Par. Antonio Brásio, Pittsburg - Lovaina 1961, 30ss.

109. L.c., 514-525.

110. Sobre la actividad de Ch. Duparquet y la erección de la residencia y de la provincia portuguesa, los tomos 2 y 3 de los *Spiritana Monumenta Historica*, I, *Angola*, Pittsburg - Lovaina 1968-69.

111. Th. Ortolan, *Cent ans d'Apostolat dans les deux Hémisphères*, II: En dehors de l'Europe 1841-1861, París 1914.

que también las dificultades que creaba Francia misma en París, o también el seminario colonial existente desde antiguo, se revelaron tan fuertes, que las primeras tentativas resultaron vanas. Sólo en 1861 lograron los jesuitas echar raíces en Tananarive y comenzar la fundación de la Iglesia de Madagascar [112].

Podrá sorprender el que en una reseña de la actividad misionera hacia mediados del siglo XIX, ocupe África un puesto tan modesto. Naturalmente, eran grandes las dificultades que había que superar, pero, con todo, no mayores que las del extremo Oriente, por ejemplo, en las islas del mar del Sur o en el interior de China y de la India. Si las misiones de Oriente han sido tratadas con especial preferencia, las razones de ello son más profundas. Las relaciones optimistas de misiones de los siglos XVII y XVIII habían rodeado de una cierta aureola a las misiones del extremo Oriente, lo cual ejercía cierta atracción. Además, gracias a las investigaciones y relatos de los misioneros mismos, eran conocidos y apreciados los valores culturales de aquellos pueblos, como también el carácter tolerante de los habitantes. Al mundo insular del Pacífico atraían increíbles utopías. Tales aspectos atrayentes faltaban en cambio en África. Llama la atención el que los grandes viajes de exploración de investigadores europeos sólo se iniciaran a mediados del siglo pasado y luego sólo fueran explotados tímidamente por círculos misioneros cristianos (protestantes o católicos) [113]. Las lenguas y culturas de África era en gran manera desconocidas, si prescindimos de la costa occidental y de los territorios portugueses. Además, sobre la raza negra seguía pesando todavía la fatalidad de tiempos pasados; en gran parte de Europa y del Nuevo Mundo el africano era únicamente el esclavo, y esta consideración social, afirmada también en la Iglesia, daba la impronta a su imagen. Las descripciones de los cazadores y traficantes de esclavos conservaron largo tiempo su vitalidad, por lo menos inconscientemente [114]. Cierto que se lu-

---

112. J.A. OTTO, *P. Roothaan* 211-237; A. BOUDOU, *Les jésuites à Madagascar au XIXe siècle*, 2 vols., París 1952.

113. TH. OHM, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte*, Münster ²1961, 193-195, donde en apuntes se suceden los datos sobre descubrimientos y la labor de cristianización.

114. URS BITTERLI, *Die Entdeckung des schwarzen Afrikaners. Versuch einer Geistesgeschichte der europäisch-afrikanischen Beziehungen an der Guinea-Küste im 17. y 18. Jh.*, Zurich 1970.

chaba contra la esclavitud y se procuraba suavizar la suerte de los negros; sin embargo, este continente seguía ejerciendo escaso atractivo, tanto en sentido político como misionero, y esto es lo que explica que fuera tan lenta la penetración en África.

XXXIV. El concilio Vaticano I y las misiones

FUENTES: Mansi 49-53; CollLac vii, Friburgo 1892; *Juris Pontificii de Propaganda Fide,* vi/2, Roma 1895 (=JP); *Schema constitutionis super missionibus apostolicis,* Roma 1870 (= Schema).

BIBLIOGRAFÍA: Th. Grentrup, *Die Missionen auf dem Vatikanischen Konzil,* ZMR 6 (1916); I. Ting Pong Lee, *De jure missionario in Concilio Vaticano,* «Commentarium pro Religiosis et Missionariis» 14 (Roma 1944-46) 107-137; P. de Mondreganes, *Las misiones en las actas del concilio Vaticano,* ED 1 (1948) 231-243 (se apoya en los autores precedentes); A. Santos SJ, *Aspecto misional del concilio Vaticano I,* «Estudios Eclesiásticos» 45 (Madrid 1970) 491-532; P. Wanko, *Kirche - Mission - Missionen. Eine Untersuchung der ekklesiologischen und missiologischen Aussagen vom 1. Vaticanum bis «Maximum illud»* (tesis), Münster 1969; Th. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils,* 3 vols., Friburgo 1903-06; Schmidlin PG, ii, 255-292; R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX,* París 1952, 311-367; id., *Vaticanum I,* Maguncia 1965.

El concilio Vaticano i (1869-70) ofreció una imagen del laborioso desarrollo de las misiones en el siglo xix. Esta vez, a diferencia del concilio de Trento, estaban representados también los países de misión. Pero incluso la mera presencia de los obispos misioneros estuvo en cierto modo discutida y no se veía con buenos ojos. Sus verdaderos intereses y sus graves problemas no pudieron ser siquiera abordados, debido en parte a la prematura interrupción del concilio, y en parte también a la deficiente preparación y a los escasos conocimientos de los padres conciliares.

En el consistorio público de 26 de junio de 1867 anunció Pío ix solemnemente el futuro concilio, y un año después, el 29 de junio de 1868, se invitaba con la bula *Aeterni Patris* a los participantes del mundo entero. Entre estos dos acontecimientos se tomó la decisión favorable a los vicarios apostólicos, o sea preferentemente relativa a los obispos de misión. La comisión central preparatoria, en su sesión de 17 de mayo de 1868, decidió que

convenía convocar también a los obispos titulares. En este sentido había que entender las palabras «patriarcas, arzobispos y obispos» en el esquema de la bula de convocación del concilio [1]. Sin embargo, la comisión soslayó la verdadera cuestión del derecho de participación [2]. Este hecho influyó negativamente en la posición de los vicarios apostólicos en el concilio. Este efecto se reforzó todavía más a consecuencia de las polémicas que precedieron y acompañaron al concilio, las cuales, no obstante la decisión de la comisión central, negaban a los vicarios apostólicos el derecho de participación en el concilio o incluso se expresaban muy irrespetuosamente sobre su falta de cultura y de modales [3]. Por las palabras de algunos obispos de misiones sabemos que fue precisamente en Roma donde adquirieron conciencia de su posición de segundo orden. E. J. Verrolles (1805-78), el obispo misionero más antiguo de China, que desde 1838 cuidaba de las comunidades cristianas en Manchuria y seguramente había tenido que afrontar uno de los viajes más fatigosos para acudir al concilio, se indignó cuando, a su llegada a Roma, se enteró de que precisamente los periódicos franceses le disputaban el derecho de participación en el concilio [4]. Y su colega del Seminario de París, Louis Faurie (1824-71), vicario apostólico en Kweitshu desde 1860, observó con sarcasmo que algunos periódicos liberales daban a entender que ellos habían sido incorporados «como ignorantes descalzos y camareros del papa» entre los dignos padres del concilio [5]. Pero todavía más dolorosamente que la desvalorización polémica y periodística debió afectar a los representantes de las misiones el mal clima misional existente en Roma. Ya en 1865 había surgido por primera vez la idea de crear comisiones

1. TH. GRANDERATH, *Geschichte* I, 93. — Por tanto, el texto de la bula de convocación fue también reproducido en JP VI-2 16-19.

2. GRANDERATH, l.c., 93-97; GRENTRUP, ZMR 6 (1916) 30-32. Ninguno de los dos autores osa entrar en la cuestión de derecho propiamente dicha. Granderath se limita a subrayar que no sería justo excluir del concilio a los obispos titulares «en los países de misión, en los que no existe todavía jerarquía ordenada, que administran los distritos eclesiásticos al igual que los obispos diocesanos y con frecuencia soportan las mayores cargas» (l.c., 95).

3. Todavía falta un estudio sobre la importancia de las misiones entre infieles propiamente dichas en las polémicas ultramontanas-liberales. Breve resumen en DELACROIX III, 81s; L. WEI TSING-SING, *Le Ier concile du Vatican et les problèmes missionnaires en Chine*, RHE 57 (1962) 500-525.

4. A. LAUNAY, *Mgr. Verrolles et la Mission de Mandchourie*, París 1895, 397.

5. Id., *Histoire des Missions de Chine. Mission de Kouy-tcheou*, II, París 1908, 596.

preparatorias. El cardenal Bizzarri, presidente de la comisión central, solicitó que se recurriese sobre todo a miembros de la curia romana, por ser éstos los más familiarizados con las cuestiones que se habían de tratar, así como con las tradiciones de la sede apostólica. Si fuese necesario se podía también nombrar como miembros a otros teólogos y canonistas. A consecuencia de los disturbios en Italia, sólo en 1867 se pudieron formar cinco comisiones preparatorias, que Pío IX aprobó el 22 de agosto de 1867[6].

A este propósito interesa sobre todo la *Commissio pro Ecclesia Orientali et pro Missionibus*[7]. Presidente de esta comisión fue el prefecto de Propaganda, cardenal A. Barnabò (1801-74). La comisión se componía de 17 miembros: 11 italianos, 3 alemanes y un inglés, un ruso y un oriental. A instancias del cardenal, la comisión compuesta en un principio por miembros de la curia, especialmente de Propaganda, fue completada con tres hombres de pastoral práctica. Eran éstos Giuseppe Valerga (1813-72), primer patriarca de Jerusalén desde 1847, su hermano el carmelita Leonardo di S. Giuseppe Valerga (1821-1903), entonces prefecto apostólico de la misión carmelitana en Siria, y el franciscano Paolo Brunoni (1807-75), vicario apostólico en Alepo desde 1853 y vicario en Constantinopla desde 1858. Tanto entre los hombres de la curia como entre los experimentados había destacados orientalistas, entre los que se contaban también el abad benedictino alemán D.B. Haneberg (1816-76) y el jesuita ruso J. Martinoff (1821-94).

Para los obispos misioneros llegados a Roma debió constituir una decepción y un handicap el hecho de que en la comisión preparatoria no se hallara ni un solo conocedor y sobre todo ni un solo representante de las misiones entre infieles propiamente dichas. A ello se añadió el hecho de que el cardenal Barnabò comunicara ya en la primera sesión que la comisión debía principalmente adaptar a las condiciones de las Iglesias orientales las prescripciones disciplinarias del concilio de Trento. Por supuesto, por tal adaptación se entendía —con algunas excepciones honorables

6. R. Aubert, *La composition des commissions préparatoires du premier concile du Vatican;* en *Reformata reformanda* (Festschr. Jedin), Münster 1965, 447-482; Granderath, l.c. I, 62-82.

7. La exposición que sigue se basa sobre todo en la de R. Aubert, l.c., 473-477.

en la comisión — una amplia latinización de las Iglesias orientales [8]. *Misión* significaba para no pocos únicamente la misión oriental.

Este estrecho enfoque se explica sobre todo por la circunstancia de que las antiguas naciones misioneras, como España y Portugal, no estaban siquiera representadas en la comisión preparatoria, mientras que, por otro lado, los obispos del *padroado* portugués y del patronato español, o de los subsiguientes Estados americanos, se contaban entre los obispos residenciales europeos, es decir, entre los obispos de primera categoría, y no entre los vicarios apostólicos simplemente tolerados [9]. Sólo el 19 de enero de 1870 fueron nombrados miembros de la comisión de misiones dos obispos misioneros del Seminario de Misiones de París: E.L. Charbonneaux, vicario apostólico de Mysore, y Fr. J.M. Laouënan, vicario apostólico de Pondichery. Ambos eran prestigiosos conocedores de las lenguas y de la historia; se habían señalado también como acompañantes del visitador Bonnand y como continuadores de su obra [10].

La tarea principal de la comisión consistió en la preparación de un esquema que había de someterse a la deliberación de los padres conciliares. El cardenal Barnabò había escrito ya el 22 de febrero y el 10 de marzo de 1868 a obispos orientales y austríacos para solicitar de ellos sugerencias y propuestas [11]. Entre las respuestas recibidas, la del obispo húngaro Roscovany postula una amplia y eficaz promoción de la propagación de la fe, y concretamente para elevar la piedad en los países cristianos [12]. Otras peticiones o votos fueron presentados a la comisión durante el

---

8. J. HAJYAR, *L'Épiscopat catholique oriental et le Ier Concile du Vatican (d'après la correspondance diplomatique française)*, RHE 65 (1970) 423-455, 737-788; id., *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, París 1962; L. LOPETEGUI, *El Concilio Vaticano Primero y la Unión de los Orientales*, Berriz 1961.

9. CH.J. BEIRNE, *Latin American Bishops of the First Vatican Council*, «The Americas» 25 (Washington 1968-69) 265-288. La conversión y cura de almas de los indios, interrumpida en casi todos los países latinoamericanos desde la expulsión de los jesuitas y luego también de otras órdenes, no era un problema para los obispos de América Latina, como no lo era la misión de los indios o de los negros para los obispos de América del Norte.

10. A. LAUNAY, *Mémorial de la Société des Missions Étrangères*, II, París 1916, 119-121 (sobre Charbonneaux), 363-366 (sobre Laouènan) con bibliografía de sus obras.

11. TING PONG LEE, l.c., 106. Análogos escritos a obispos misioneros propiamente dichos no me son conocidos.

12. GRENTRUP, l.c., 32. La misma línea siguen las propuestas del obispo Dupanloup y del cardenal Pecci (León XIII).

concilio. Entre las Iglesias nacionales, sólo Francia presentó una petición valiosa y abierta al futuro. Ciento diez padres solicitaron el 23 de enero de 1870 una solemne recomendación de la Obra de la Propagación de la fe por el concilio. Treinta y cinco vicarios apostólicos hicieron otro tanto en relación con la Obra de la Santa Infancia, y dos peticiones, acompañada una por 13 firmas y la otra por 61, abogaron en favor de la asociación para la ayuda a las escuelas de Oriente [13].

En noviembre de 1869 estaba impreso un primer esbozo de esquema sobre las misiones, que en realidad sólo comprendía un capítulo único, aunque muy extenso, sobre los misioneros, sus cualidades, su formación y diferentes aspectos de su actividad [14]. Fue estimado insuficiente por la comisión y ya en diciembre fue remplazado por otro que constaba de cuatro capítulos [15]. Tampoco este esquema fue bien acogido. Sólo el tercero, de 26 de junio de 1870, pudo ser distribuido a los padres que todavía permanecían en Roma [16]. Tras el escrito introductorio de Pío IX, contenía tres capítulos: 1) Sobre los obispos y vicarios apostólicos; 2) Sobre los misioneros; 3) Sobre los medios de propagación de la fe. Al texto siguen las *Adnotationes ad Schema Decreti de Apostolicis Missionibus* [17].

El contenido del esquema se funda con relativa seguridad en el voto del patriarca latino de Jerusalén, Giuseppe Valerga (1813-1872). Consta de 44 páginas en folio sobre las Iglesias uniatas de rito oriental y 35 sobre los misioneros de rito latino romano en los países del próximo Oriente [18]. Esta dependencia del esquema respecto a uno de los más conspicuos representantes de la misión

---

13. GRENTRUP, l.c., 35-37; TING PONG LEE, l.c., 105-109. El número de firmas no fue importante. Sobre la lista de GRANDERATH, l.c., I, 463-509, el número de cardenales, patriarcas, obispos, vicarios apostólicos, etc., que estaban obligados a participar en el concilio se elevaba a 990.

14. Sobre la historia de los esquemas, cf. TING PONG LEE, l.c., 111-115. El autor halló en la biblioteca de la Universidad de Letrán, en Roma, dos tomos de manuscritos con 20 votos de los consultores de la comisión de las misiones *(Conc. Vat. Acta. Commissio pro Orientalibus)*, más un tomo *Conc. Vat. Comm. Orient. Studia praevia*, l.c., 111-121.

15. Sinopsis del contenido de ambos esquemas en TING PONG LEE, l.c., 112-113.

16. El texto del tercer esquema fue reproducido por MANSI 53 y en la ColLac VII. Citamos según el texto impreso original que fue distribuido en 1870 a los padres conciliares (fotocopia).

17. SCHEMA, texto 1-20, *Adnotationes* 21-32.

18. TING PONG LEE 114. Según esto, no sólo se tomaron de estos votos algunas partes del esquema, sino incluso formulaciones literales.

latina en Oriente, así como la finalidad del trabajo de la comisión, fijada por el cardenal Barnabó, explican que el escrito se refiera sobre todo a la misión de Oriente. Con todo, y sin duda por la intervención de los representantes de las misiones entre infieles, se logró que extensos pasajes fueran reformados de tal forma que pudieran aplicarse también a otros mensajeros de la fe. Sin embargo, tuvieron que quedar todavía mayores fragmentos que sólo afectaban a la Iglesia y a la labor apostólica y misionera entre los orientales [19]. Precisamente el segundo capítulo, *Sobre los misioneros apostólicos*, responde exactamente al plan primitivo, a saber, la ejecución de las disposiciones tridentinas, como lo muestran sobre todo las *Adnotationes*, en las que se hallan no menos de 9 referencias concretas al tridentino [20].

Esta orientación unilateral hacia las misiones orientales resulta también de los escritores citados en las notas. En la argumentación faltan absolutamente obras sobre las misiones entre infieles. Cierto que el carmelita Tomás de Jesús, que en su obra teorética sobre las misiones depende del exprovincial de los jesuitas en el Perú, José de Acosta [21], es citado dos veces en confirmación del poder de jurisdicción papal episcopal [22], pero en modo alguno se utilizan instruciones de Propaganda Fide, ni la básica de 1659, ni los *Monita ad Missionarios* (1669), reconocidos por ella como manual de metodología misionera [23]. Como testigos principales del esquema figuran (mencionados expresamente) dos canonistas y conocedores del derecho de las Iglesias orientales: Angelo Maria Verricelli con su *Tractatus de Apostolicis Missionibus* [24]

---

19. Señalaremos aquí la cuidadosa delimitación de la potestad de jurisdicción entre obispos (de rito oriental) y vicarios apostólicos (de rito latino), que, fuera del próximo Oriente, no tiene significación alguna. *Schema* 9-10, *Adnotationes* 30-31.

20. Mientras que el texto en el esquema (10-17) se mantiene en términos generales, las *Adnotationes* 26-30 se refieren claramente al clero del próximo Oriente, puesto que en los países de misión propiamente dichos, incluso en los del *padroado* o del patronato, las disposiciones del concilio de Trento estaban ya en vigor desde hacía siglos y se seguían también tocante a la educación e instrucción, forma de vida y trabajo del clero.

21. P. Charles, *Les sources de «De Procuranda salute omnium gentium»*, en *Scientia Missionum Ancilla* (Miscelánea Mulders), Nimega 1953, 31-63.

22. *Schema* 24, 28.

23. *Manual de Historia de la Iglesia* vi, p. 419-420.

24. Venecia 1656. Que esta obra, dedicada, según su título, a las misiones en general, debía servir en primer lugar a las misiones de Oriente, resulta ya del apéndice, que analiza la validez de las ordenaciones sacerdotales y de las consagraciones episcopales en las Iglesias orientales (Streit i, 233).

y el franciscano Carolus Franciscus a Breno con su *Manuale Missionarium Orientalium* [25].

Aparte de la deficiente atención prestada a las misiones entre infieles y a sus problemas, una cierta tendencia centralista tropezó con la mayor oposición. No se trató tanto de la cuestión de la infalibilidad pontificia, que sin duda reconocían todos los representantes de las misiones, como de la concentración de la jurisdicción y dirección misional en manos de los obispos y vicarios apostólicos, con exclusión práctica de los superiores de las Órdenes. Después de distribuido el esquema sobre las misiones, a fines de junio de 1870, todavía 27 miembros del concilio presentaron informes, con frecuencia muy extensos. Casi todos se dirigían en primer lugar contra la exclusión prevista de los superiores de órdenes, y no sólo generales aislados, como el de la Compañía de Jesús, Pedro Beckx, sino también representantes del episcopado local del clero secular [26].

Bajo esta tendencia centralizadora latía, no obstante las cuidadosas y discretas formulaciones, una actitud negativa, claramente perceptible, contra las órdenes misioneras, principalmente contra los jesuitas. En efecto, la mayor parte de los miembros de la comisión eran miembros de Propaganda, y el franciscano Giuseppe Valerga, patriarca latino de Jerusalén, considerado el representante más influyente de las órdenes, era nada menos que el portavoz del prefecto de Propaganda, cardenal Barnabò [27]. Un conocedor de la historia de las misiones descubre muy claramente esta aversión en la valoración (positiva) de la fatal intervención del obispo Juan de Palafox y Mendoza († 1659), de Puebla, en México contra las órdenes misioneras [28]. Además, un directorio misional destinado a todos los territorios serviría para la unificación misionera en general. En todo caso, su redacción, conforme

25. Venecia 1726. STREIT I, 379-380.

26. A.M. HOFFMANN, *Die Vollmachten der Missionsbischöfe über Ordensmissionare auf dem Vatikanischen Konzil* (NZM 12 [1956] 267-275), que se basa en los diferentes votos publicados por MANSI en el tomo 53.

27. R. AUBERT, *La composition des commissions* (nota 6) 473-477.

28. *Schema* 25, donde en realidad sólo se destaca el proceder contra los jesuitas. Los argumentos del canonista A.M. Verricelli, citado en el *Schema*, que él adujo en defensa de este obispo de México en su obra publicada en 1656, habían sido ya refutados por sus contemporáneos, en particular por el erudito jesuita Diego de Avendaño († 1688). Cf. *Manual de historia de la Iglesia*, VI, 365s.

al esquema de 1870, fue dejada en manos de Propaganda[29]. También esta propuesta proviene de Valerga, que en su voto reconoció que los *Monita ad Missionarios*, aunque contenían valiosas instrucciones, eran incompletos y sobre todo carecían de la necesaria autoridad[30].

Frente a esta atmósfera, no precisamente propicia para las misiones entre infieles, se comprende que los obispos misioneros procuraran ayudarse ellos mismos de alguna manera mediante reuniones zonales[31]. Los obispos de China y de la India se reunieron por separado. Los 18 vicarios apostólicos de la India dirigieron al papa una solicitud, pidiéndole la abolición del patronato portugués, en el que veían el mayor obstáculo para la conversión de la India. Pío IX no creyó, sin embargo, deber acceder a estas peticiones[32]. La reunión de los obispos de China, en cambio, se desarrolló como una especie de sínodo. El alma de estas reuniones, que a partir del 22 de diciembre de 1869 fueron semanales y luego bisemanales, era sin duda el vicario apostólico de Kweitshu, Louis Faurie, que actuó a la vez como secretario de aquellas deliberaciones[33]. La base de éstas la constituían 72 cuestiones propuestas a los obispos por Propaganda. Al mismo tiempo preocupaba sobre todo a los participantes la relación entre la misión de China y el gobierno —o el protectorado— francés. Las deliberaciones sobre un escrito de agradecimiento a Napoleón III indujeron a los obispos no franceses a no asistir a algunas sesiones[34]. No cabe duda de que todos los misioneros franceses reco-

---

29. *Schema* 20; P. WANKO, l.c., 35-37.

30. TING PONG LEE, l.c., 134-136.

31. Pío IX había autorizado expresamente tales reuniones de grupos de obispos. R. AUBERT, *Le Pontificat* 323.

32. DELACROIX III, 84. Aunque allí se hace remontar la instrucción de Propaganda, de 8 de septiembre de 1869, a la actividad de los miembros del concilio procedentes de la India, esta indicación no puede ser exacta por meras razones de tiempo, puesto que en aquella fecha no habían podido llegar todavía a Roma los obispos de la India. El documento es un resultado de la visita al papa del obispo E. Bonnand.

33. A. LAUNAY, *Histoire des Missions de Chine. Kouy-Tcheou*, II, París 1908, 598-612 (que publica el protocolo, sin duda la minuta, del archivo del Seminario de Misiones de París); I. TING PONG LEE, *De congressu praesulum Missionum sinensium Concilio Vaticano durante*, «Commentarium pro Religiosis et Missionariis» 29 (Roma 1948) 104-111 (según el protocolo del archivo de Propaganda, *Acta S. C. de Prop. Fide*, vol. 242, 1874); L. WEI TSING-SING, *Le Ier concile du Vatican et les problèmes missionnaires en Chine*, RHE 57 (1962) 500-523 se basa en Launay, completado por documentos del ministerio de Asuntos Exteriores, en París.

34. WEI TSING-SING, l.c., 513. L. Wei trata casi exclusivamente este lado político de

nocían la protección de su gobierno, protección, cuyo eficaz reforzamiento fue subrayado repetidas veces en el escrito de agradecimiento, expedido antes de la sesión de 10 de marzo de 1870[35].

Las cuestiones de Propaganda, tratadas por los obispos de China, se referían a la erección de una delegación, o nunciatura apostólica, frente a la cual los obispos, interesados en la autonomía, reaccionaron con escepticismo y más bien en forma negativa; a la división de la misión china en cinco regiones, especialmente en orden a la celebración de sínodos locales; al nombramiento de un consejo para los vicarios apostólicos y de otro para la administración de los bienes de la misión; a los religiosos en las misiones, sobre lo cual no formulan nada concreto los protocolos; al clero chino, su educación e instrucción, que debe ser tal que capacite también para la dirección de la misión, es decir, para el cargo episcopal[36]; a cuestiones litúrgicas, a los días de fiesta y de ayuno[37], a la importancia y multiplicación de la literatura cristiana y de las escuelas, a la administración de los diferentes sacramentos[38].

El 14 de julio de 1870 se convocó todavía una última sesión de todos los obispos chinos, única que tuvo lugar bajo la presidencia del cardenal prefecto de Propaganda. Se trataron 13 cuestiones, algunas de ellas tratadas ya anteriormente, y otras nuevas (por ejemplo, sobre el opio, sobre los cantos chinos durante las funciones litúrgicas y paralitúrgicas, etc.)[39]. Todas las decisiones

---

las reuniones, mientras que Ting Pong Lee destaca más las cuestiones misioneras y de apostolado.

35. Desgraciadamente, sólo se ha publicado un fragmento de este escrito, en A. LAUNAY, l.c., 607. Sobre todo no sabemos quién firmó este escrito de agradecimiento y de petición. Su autor fue A. LANGUILLAT, vicario apostólico de Kiangnan.

36. Los obispos reaccionaron en principio positivamente a esta cuestión, aunque se pronunciaron claramente en favor de un procedimiento lento y cauto (A. LAUNAY, l.c., 602-603).

37. Los obispos preferían el chino como lengua litúrgica, pero dejaron la decisión a Propaganda (TING PONG LEE, l.c., 108).

38. Acerca de la administración del bautismo se rechaza la interrupción de las ceremonias bautismales del ritual romano y su repartición a lo largo de todo el período del catecumenado, y en cambio se exige que todas las preguntas se hagan en lengua china (TING PONG LEE, l.c., 109). Esta decisión fue un compromiso, puesto que los misioneros del Seminario de Misiones de París, y también en el pasado más próximo Faurie, desde el siglo XVIII habían introducido en sus distritos la repartición de las ceremonias bautismales. Sin embargo, su práctica fue prohibida expresamente por Propaganda. J. BECKMANN, *Taufvorbereitung und Taufliturgie in den Missionen vom 16. Jh. bis zur Gegenwart*, NZM 15 (1959) 20-21.

39. TING PONG LEE, l.c., 109-111.

de los obispos chinos estaban destinadas a ser propuestas a los padres conciliares para la decisión final. Con esta sesión se dieron por terminadas las deliberaciones del episcopado chino. Dada la posición (reservada y de segundo orden) de los obispos de misión, a que hemos aludido más arriba, nada tiene de extraño que ninguno de ellos descollara en el marco del concilio general [40].

Cuán flojo era el clima misionero del concilio en conjunto se desprende del único postulado sobre la misión africana [41]. En él se pide, de forma breve y penetrante, con escasa motivación, que el concilio adopte medidas eficaces en favor de la conversión de la raza negra, especialmente en África Central. El autor es Daniel Comboni, fundador de los misioneros de Verona, misionero y más tarde vicario apostólico de África Central. Lleva la fecha de 24 de junio de 1870 y fue firmado por 70 padres conciliares. Estas firmas, precisamente en conexión con las consideraciones que preceden, dan una clara idea de la falta de interés misionero. Comboni, si bien fue corriendo como un mendigo de hombre a hombre para hacer propaganda en favor de la conversión de África, tropezó con gran incomprensión. Donde halló más audiencia fue entre los representantes de las Iglesias orientales; 31 dieron su firma, junto con los obispos misioneros del Próximo Oriente, entre ellos también dos del norte de África [42]. De los obispos residentes firmaron 25 [43]. Incluso entre los obispos misioneros propiamente dichos, sólo 15 dieron sus nombres: 6 de la India y 9 de los países del extremo Oriente.

Vista la deficiente actitud misionera de los padres conciliares y la sistemática represión de la misión entre infieles, relegada al margen del acontecimiento conciliar, no pudieron asomar reflexio-

---

40. L. WEI TSING-SING, l.c., 508.

41. P. CHIOCCHETTA, *Il «Postulatum pro Nigris Africae Centralis» al Concilio Vaticano I e i suoi precedenti storici e ideologici*, ED 13 (1960) 408-447. Las exposiciones que siguen se basan en estas investigaciones. Texto del *postulatum* en 409-411, firmas en 412-414.

42. Se echa de menos, sobre todo, la firma del obispo de Argel, Lavigerie.

43. Entre ellos, 6 eran norteamericanos, 2 brasileños, uno alemán (Senestrey de Ratisbona) y los demás italianos. P. CHIOCCHETTA (l.c., 415ss) trata, sí, a nuestro parecer algo artificialmente, de realzar el valor de las diferentes firmas, poniendo de relieve la importancia personal de los firmantes. Ahora bien, ni este realce ni la referencia al hecho de que la misión del Sudán y la obra de Comboni fueron más tarde promovidas por Roma, son una razón suficiente de su exposición optimista. Comboni, que tomó parte en el concilio como teólogo del obispo de Verona, fue sencillamente un predicador en el desierto.

nes profundas sobre las misiones. No obstante, el concilio Vaticano, con la doctrina sobre la Iglesia puesta en primer término, influyó como catalizador e indicador del camino en el pensamiento sobre teología de las misiones del tiempo subsiguiente [44]. Ahora bien, entre los votos y los postulados, sobre todo de los obispos franceses y chinos, se hallan también indicaciones programáticas, algunas de las cuales se pusieron en práctica bajo el pontificado mejor dispuesto de León XIII, mientras que otras hubieron de aguardar hasta el siglo XX o incluso hasta el concilio Vaticano II. Así, los obispos franceses, en un escrito dirigido al concilio, estimaban, en base a una breve exposición de la situación mundial, que las deliberaciones sobre la propagación de la fe constituían «una de las tareas primordiales, más importantes y trascendentales que debían tratarse en el concilio». Al mismo tiempo presentían ya su gran corresponsabilidad con respecto a las misiones; para poder cumplir mejor con su deber solicitaron informes periódicos de Propaganda sobre el estado y los problemas de las misiones entre infieles al cuidado de los obispos [45].

---

44. P. WANKO, l.c., 16-23.

45. J. MOREAU, *L'Épiscopat français et les missions à l'heure du Ier Concile du Vatican,* «Missions de l'Église» (París, febrero 1962), 8-13. Cf. también R. AUBERT, *Vaticanum I,* Maguncia 1965, 295.

Sección tercera

LUZ Y SOMBRAS DE LA VITALIDAD CATÓLICA

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

XXXV. Religiosos y clero secular

Órdenes y congregaciones

BIBLIOGRAFÍA: AUBERT, *Pie IX,* 456-461; SCHMIDLIN PG, II, 309-313; CH. TYCK, *Notices historiques sur les congrégations et communautés religieuses,* Lovaina 1892, en espec. 324-334.

Sobre la Compañía de Jesús: Además de las obras citadas en la bibliografía general, ante todo BURNICHON III y IV (sobre Francia, 1845-80), FRÍAS (sobre la península ibérica y América Latina), GALLETI, MONTI, VOLPE y ALDEGHERI (sobre Italia), HUGUES (sobre Estados Unidos), v. K. SCHOETERS, *P.J. Beckx en de Jesuiten-politiek van zijn tijd,* Amberes 1965; B. DUHR, *Aktenstücke zur Geschichte der Jesuiten-Missionen in Deutschland 1848-1872,* Friburgo de Brisgovia 1903; A. PINA, *Carlos Rademaker, Restaurador dos Jesuitas em Portugal,* Oporto 1967.

Sobre los benedictinos: PH. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de S. Benoît,* IV, Maredsous 1948, 175-212.

Sobre los dominicos: WALZ 517-657; H. CORMIER, *Vie du R.P. Jandel,* París 1890.

Sobre los franciscanos: H. HOLZAPFEL, espec. 331-334, 360-371; FRÉDÉGAND (Callaey) D'ANVERS, *Le Tiers Ordre de S. François d'Assise,* París 1923; sobre su restablecimiento en Francia el año 1851, v. P. SAGÜÉS, *El P. J. Areso,* Madrid 1960.

Sobre los redentoristas: M. DE MEULEMEESTER, *Histoire sommaire de la Congrégation du T.S. Rédempteur,* Lovaina [2]1958, 139-173.

Sobre los salesianos: LThK IX, 263-264.

Sobre los hermanos de las Escuelas Cristianas: G. RIGAULT V y VI,*L'Ère du Frère Philippe,* París 1945-48.

El pontificado de Pío IX marca una etapa nueva y decisiva en la reorganización interna de las órdenes antiguas, mientras que constantemente va creciendo el puesto que las nuevas congregaciones ocupan en la vida de la Iglesia. Cierto que las nuevas medidas de secularización afectaron gravemente a los religiosos en el sur de Europa, en Polonia y en Iberoamérica; sin embargo, tanto en Europa occidental como en Norteamérica se puede registrar un constante progreso numérico y un mejoramiento del nivel cualitativo, de tal forma que los religiosos vinieron a ser un factor esencial del florecimiento de las organizaciones religiosas y de la intensidad de la vida espiritual.

Si bien Pío IX no había sido personalmente religioso, sin embargo, al igual que Pío VII y que Gregorio XVI, se interesó en la restauración de la disciplina regular. La consolidación habida durante la primera mitad del siglo le permitió incluso, con el apoyo de un hombre enérgico y competente, Bizzarri, secretario de la congregación de obispos y Regulares, formular exigencias todavía más elevadas. Inmediatamente después de su elección, en septiembre de 1846, creó una comisión de cardenales que recibió el encargo de cuidar de la restauración de la vida de las órdenes en los países en que había sufrido gravemente a consecuencia de los disturbios. El año siguiente creó una congregación, *Super statu regularium,* cuyo cometido especial consistía en cuidar de las reformas [1]. El 25 de enero de 1848, dos decretos reforzaron las medidas de vigilancia, con objeto de impedir que fueran admitidos candidatos indignos en los noviciados [2]. En abril de 1851, una encíclica intensificó las exigencias de la vida común y de la pobreza en las órdenes (aunque manteniendo prudentemente la tolerancia

1. *Collectanea in usum Secretariae S. Congr. Episcoporum et Regularium,* Roma 1863, 867-868 y *Acta Pii IX,* I, 46-54.
2. *Collectanea...* 882-891; cf. ibid. 891-902.

del *peculium).* El 19 de marzo de 1857, la encíclica *Neminem latet*[3] extendió a todas las órdenes masculinas la medida que hasta entonces sólo existía en la Compañía de Jesús: la obligación de que la profesión solemne fuera precedida por votos temporales.

Con el fin de contribuir a remediar el relajamiento de los usos y costumbres que se había insinuado en el transcurso de los siglos precedentes, no se contentó Pío IX con fomentar la centralización dentro de las órdenes y subrayar más fuertemente su dependencia de las congregaciones romanas, sino que en varios casos no vaciló en nombrar por su propia autoridad a los respectivos superiores. Así en 1850 designó como abad de Subiaco al reformador Casaretto, y el año siguiente lo apoyó en su iniciativa de reunir en una provincia especial los monasterios que quisieran volver a una más estricta observancia[4]. El año 1852, por incitación del mismo, la congregación casinense, en la que eran muy frecuentes los abusos, decidió restablecer la clausura y reagrupar los noviciados.

Pío IX, durante su permanencia en su refugio de Gaeta, había observado las lamentables condiciones que reinaban entre los redentoristas en el reino de Nápoles, mientras que al norte de los Alpes la congregación hacía continuos progresos[5]. Por esta razón, en 1853, con el fin de promover la reorganización, que era de necesidad perentoria, decidió trasladar su centro a Roma y nombró personalmente al rector mayor o general, que de suyo habría tenido que ser elegido por un capítulo general.

A fin de salvar a la orden dominicana de la decadencia en que había caído, decidió también suspender en ella la elección del maestro general, poniendo como jefe de la orden —con gran disgusto de los italianos— a Jandel, uno de los primeros compañeros de Lacordaire, quien permaneció en el cargo hasta 1872 y acertó a llevar a buen término los empeños de restauración que se registraban ya aquí o allá. Es de notar que estos esfuerzos es-

---

3. Ibid. 904-906. Las 24 declaraciones de la congregación *Super statu regularium*, de 1857 a 1882, completaron la nueva reglamentación. Véase también *Acta Pii IX*, III, 417-420.

4. Algunos años después, en 1867, esta provincia fue elevada a la categoría de congregación independiente, la *Congregatio cassiniana primitivae observantiae*, que, al igual que las órdenes modernas, fue dividida en cuatro provincias: Italia, Anglo-Bélgica, Francia y España. Cf. I. DI BRIZIO, *L'Italia benedettina*, Roma 1929, 103-144.

5. A pesar de algunas vicisitudes en Austria, hacia 1850. Cf. E. ZETTL, «Spicilegium historicum Congr. SS. Redemptoris» 6 (1958) 353-404; E. HOSP, ibid. 7 (1959) 260-354.

taban guiados por la concepción primigenia de la orden de predicadores, que había vuelto a ponerse de relieve en la investigación histórica del siglo XVIII. Así las supresiones de que había sido víctima la orden desde la revolución y que en diferentes países fueron continuadas aun después de 1870[6], tuvieron por lo menos la ventaja de hacer tabla rasa de un pasado reciente. Dado que no se podía menos que restaurar las provincias de la orden a partir de casas nuevas, quedó facilitado el retorno a las directrices primigenias, pese a tales o cuales divergencias en su interpretación, que durante algún tiempo opusieron a Jandel —que propendía más a las formas tradicionales—, y a Lacordaire, que se hacía más cargo de la necesidad de adaptaciones a las exigencias de los nuevos tiempos.

Pío IX intervino reiteradamente en la designación de los generales de la orden franciscana (1856, 1862, 1869), que el año 1856 pudo volver a la tradición, largo tiempo interrumpida, de los capítulos generales. Así los franciscanos pudieron poco a poco volver a establecerse en los diferentes países de Europa Occidental y central, donde, desde 1860, infundieron nueva vida a la antigua orden tercera. Pero también ellos sufrieron nuevas y graves pérdidas a consecuencia de la secularización en los países latinos: mientras que en el capítulo de 1856 todavía estaban representadas 90 provincias, en 1882 sólo se contaban 30, y el número de sus miembros descendió en este cuarto de siglo, de 25 000 a 15 000.

Mientras que las reformas instigadas o fomentadas por Pío IX dieron pronto resultados estimulantes en las órdenes centralizadas, en las abadías, por el contrario, debido a haberse mantenido fuertemente independientes, sobre todo en Europa central, tropezaron con fuerte resistencia, y ni siquiera cambió mucho la gran visita canónica llevada a cabo en el imperio de los Habsburgo bajo la dirección de los cardenales Schwarzenberg y Scitowsky[7]. Los premonstratenses, en cambio, despertaron poco a poco a nueva vida y en 1869 celebraron su primer capítulo general desde la revolución. Antiguas abadías cistercienses volvieron a abrirse y

---

6. Entre 1844 y 1876, el número de los dominicos en Italia descendió de 1602 a 830, en Rusia y Polonia, de 709 a 65, en Iberoamérica, de 626 a 315. A pesar del aumento periódico en Europa occidental, por ejemplo en Francia, en 1876 el número global era sólo de 3341, frente a 4562 el año 1844.

7. Cf. C. WOLFSGRUBER, SM 32 (1911) 304-329, 477-502, 665-692, 33 (1912) 109-130.

fueron reunidas en nuevas congregaciones: Así en 1846 surgió la congregación de Bélgica, la de Austria-Hungría en 1859 [8], la de Senanqua (Sénanque), al sur de Francia, en 1867. Pero sobre todo comenzó a producir frutos la joven rama de los benedictinos, que Guéranger había plantado en Solesmes [9]. Aunque incluso en Francia los progresos fueron lentos y difíciles y sólo tomaron cuerpo bajo el siguiente pontificado, sin embargo, los hermanos Wolter, que en 1863 fundaron la abadía alemana de Beuron [10], pudieron completar su formación en la escuela de Solesmes. Beuron mismo ya pudo en 1872 fundar la primera comunidad benedictina femenina en Maredsous, Bélgica, y otras fundaciones se sucedieron en Austria-Hungría durante el período del *Kulturkampf*.

El ejemplo de Beuron muestra que no fue siempre necesaria la intervención de la santa sede para que despertaran a nueva vida importantes órdenes y congregaciones antiguas. Algunas de ellas hicieron incluso progresos de manera especialmente notable. Tal fue, por ejemplo, el caso de los hermanos de las Escuelas cristianas, que bajo la acertada dirección de su superior general Philippe (1838-74) se elevaron de 2300 miembros a más de 10 000 y que, si bien se reclutaban todavía principalmente en Francia, se extendieron por el mundo entero. Lo mismo se puede decir de los pasionistas, los cuales bajo el generalato de Antonio di S. Giacomo (1839-62), al que se dio el sobrenombre de segundo fundador, se triplicaron en cuanto al número de miembros y de provincias y se orientaron activamente a las misiones (Rumanía, Brasil, luego Australia).

La Compañía de Jesús mostró en grado especial la fuerza de sus propias iniciativas. Los primeros años del pontificado de Pío IX le fueron bastante duros. Por un lado tuvo que hacer frente a una ofensiva general en la mayoría de los países europeos [11], y por otro sólo fue apoyada débilmente por el nuevo papa, disgustado por la resistencia velada con que su política de concesiones a las aspiraciones liberales había tropezado en muchos jesuitas.

---

8. N. KONRAD, *Die Entstehung der österreichisch-ungarischen Zisterzienserkongregation, 1849-69*, Roma 1967.

9. Véase p. 563s.

10. Cf. *Beuron 1863-1963* (ibid. 1963), que se ha de rectificar en diferentes puntos según P. WENZEL, *Der Freundeskreis um A. Günther und die Gründung Beurons*, Essen 1965.

11. Cf. p. 559s.

Ahora bien, los sucesos de 1848 volvieron acercar a Pío IX a la Compañía de Jesús, sobre todo cuando a Roothaan, con el que sólo se entendía a medias, sucedió en 1853 como general Pedro Beckx [12]. Éste rigió a la Compañía con prudencia y tacto durante más de 30 años y constantemente procuró que los jesuitas se abstuvieran de toda polémica y sobre todo evitaran ponerse al descubierto en los asuntos políticos; cierto que la frecuencia de sus intervenciones muestra que no todos los jesuitas, ni mucho menos, estaban convencidos de la oportunidad de esta táctica. Si bien durante un tercio de siglo, en no menos de 14 casos se tomaron medidas contra los jesuitas (expulsiones, confiscaciones) en todos los países católicos de Europa, a excepción de Bélgica — sin contar a la Iberoamérica [13] —, sin embargo, los efectivos de la Compañía se elevaron, de 4510 el año 1848, a 10 030 en 1878. Sobre todo fue creciendo continuamente el influjo de los jesuitas: en la vida de las iglesias regionales actuaban tanto en las grandes masas con misiones populares en las parroquias y con organizaciones populares, como en las clases dirigentes, con sus colegios, su predicación y sus numerosos contactos personales; en la Iglesia universal creció su importancia con la irradiación de la Universidad Gregoriana y su revista «La Civiltà Cattolica», como también por razón de la posición que ocupaban en las congregaciones romanas, en las cuales el clero secular y las órdenes antiguas escasamente disponían de hombres que pudieran competir con ellos, y finalmente por razón de la creciente confianza que les mostraba Pío IX, que entonces, una vez pasadas sus prevenciones del principio, hubo de reconocer el rigor de su formación y su devoción a la causa de la santa sede.

En comparación, llamaban mucho menos la atención las nuevas congregaciones e institutos, que se iban fundando cada vez a un ritmo más rápido (sólo en el período de 1862 a 1865 recibieron la aprobación pontificia 74 nuevas congregaciones e institu-

---

12. Sobre Petrus Beckx (1795-1887), de origen belga, véase K. SCHOETERS, l.c., que confirma cómo — contrariamente a las frecuentes afirmaciones durante su vida — era fundamentalmente moderado.

13. El recelo sistemático de la burguesía liberal contra los jesuitas no es suficiente para explicar todos los fenómenos. Hay que tener también en cuenta las torpezas de los mismos jesuitas, que, sobre todo en los países latinos, sólo con dificultad se adaptaban a la mentalidad moderna. Véase, por ejemplo, J. KENNEDY, *Catholicism, Nationalism and Democracy in Argentina*, Notre-Dame 1958, 61.

tos, frente a 42 en el entero decenio de 1850 a 1860). Pero aun prescindiendo totalmente del hecho de que algunas de estas fundaciones estaban llamadas a tener un brillante porvenir, como por ejemplo los salesianos de Juan Bosco, fundados en Turín el año 1857, no debemos subestimar la importancia global de la acción menuda que desarrollaron en todos los campos del apostolado: en el sector de la enseñanza, sobre todo en la instrucción de las muchachas, en el cuidado de los enfermos, en la ayuda a personas socialmente débiles, que se fue especializando más y más (a huérfanos, ancianos, al personal del servicio doméstico, a jóvenes trabajadoras, a presos, ciegos, sordomudos, etc.), aunque también en el sector de la enseñanza del catecismo, de la prensa, de las misiones, etc. El fenómeno, en conexión con la más o menos rápida evolución de las congregaciones semejantes, fundadas en el transcurso de la primera mitad del siglo, era general y se extendía a todos los países. Mencionaremos en particular las congregaciones de sacerdotes, que se dejaban guiar por las formas más o menos maleables heredadas de los siglos XVI y XVII, las cuales favorecían una acción multiforme; los institutos de hermanos laicos, que en un tiempo en el que la asistencia a los institutos de segunda enseñanza, que facilitaba el acceso al sacerdocio, seguía siendo todavía un privilegio, gozaron de gran afluencia; y sobre todo innumerables congregaciones de religiosas, muchas de las cuales estaban puestas bajo el patrocinio de la Virgen María (Sociedad de hijas del Corazón de María, hijas del Corazón Inmaculado de María, Hijas de María Inmaculada; diferentes congregaciones bajo la advocación de la Asunción de María, etc.).

Roma ponía empeño en canalizar este movimiento y frenaba la proliferación de congregaciones minúsculas, que a veces podían dar la sensación de una «anarquía eclesiástica» (Reisach), aunque por otro lado respondían ciertamente al interés de numerosos sacerdotes y de mujeres que estaban al servicio de la beneficencia, ya que podían satisfacer las múltiples necesidades a nivel local. La congregación de Obispos y Regulares siguió estimulando, sobre todo, a las congregaciones que bajo una superiora general reunían cierto número de comunidades más allá de los límites diocesanos e incluso nacionales; sin embargo, debían también tomar en consideración las diferencias de lenguas y costumbres, como

en cierto modo también el reparo de que de esta forma se imponían viajes demasiado largos de las religiosas de tales congregaciones, aun prescindiendo de que en algunos países, como, por ejemplo, en Austria, se tenía aversión a la sumisión bajo superiores extranjeros. Bizzarri se hacía cargo de cuán diferentes eran las respectivas intenciones y condiciones locales y fue lo suficientemente prudente para no prescribir constituciones unitarias. Así, sobre todo hasta 1860, dejó a cada congregación la libertad de elaborar sus propios estatutos y se contentó con controlarlos y sugerir eventualmente modificaciones. Luego, en 1862, publicó un *Methodus quae a S. Congregatione Episcoporum et Regularium servatur in approbandis novis institutis votorum simplicium*[14], que si bien no tenía todavía fuerza de ley, intentaba, sin embargo, desgajar algunas normas comunes. Así, poco a poco, bajo la presión de los acontecimientos, se fue elaborando un nuevo derecho para los miembros de las congregaciones, que de hecho sólo se codificó mucho más tarde, debido a que el concilio, que debía ocuparse de esto, no tuvo tiempo para estudiar a fondo los 18 decretos preparados a este objeto.

Mientras en Roma se procedía con tanta flexibilidad, numerosas congregaciones se creyeron desgraciadamente en el deber de multiplicar minuciosas reglamentaciones en sus estatutos. Cierto que éstas procedían por lo regular del tiempo de fuerte inspiración religiosa, pero fácilmente daban la preferencia a la regla frente al Evangelio: consecuencia de la tendencia general de la espiritualidad de entonces, que a falta de sólidas bases doctrinales degeneraba con frecuencia en recetas. La educación femenina, tal como se entendía entonces, reforzaba todavía más tales inclinaciones. Pero numerosas personas que estaban penetradas de la fe cristiana, aceptaron sin rechistar tales argollas superfluas, a fin de poderse consagrar a satisfacer las múltiples exigencias de la vida cotidiana de la Iglesia. Con ello dieron un grandioso testimonio de los elevados sentimientos que todavía animaban en sus capas más profundas al siglo XIX, burgués y materialista.

---

14. *Collectanea in usum Secretariae S Congr. Episc. et Reg.* 828-886. Cf. F. CALLAHAN, *The Centralization of Government in Pontifical Institutes of Women*, Roma 1948, 43-68.

BIBLIOGRAFÍA: Véase cap. XXIII, p. 565s. Además: AUBERT, *Pie IX*, 451-456; CHR. MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup*, París 1962, espec. 48-191; P. BROUTIN, *Pastorale épiscopale au XIXe siécle*, RAM 35 (1959) 60-77; DANIEL-ROPS, *L'Église des révolutions*, I, París 1960, 882-897; P. PIERRARD, *Le prêtre français*, París 1969, 101-128; BAUNARD 133-144; C. KEMPF, *Die Heiligkeit der Kirche in 19. Jh.*, Einsiedeln 1928, 77-122. En varias biografías de obispos se contienen detalles sobre el desarrollo de la organización diocesana de la práctica pastoral.

Si bien existe cierto número de biografías de sacerdotes, sin embargo, son todavía muy raros los estudios sociológicos sobre el clero medio de los diferentes países en el siglo XIX. No obstante, es posible destacar algunos rasgos generales. No cabe duda de que existían grandes diferencias entre un párroco rural francés, el coadjutor en una zona industrial en Renania o en Valonia, un prebendado en Austria-Hungría, un deán español, un sacerdote siciliano y un párroco de emigrantes en los Estados Unidos. Sin embargo, en el transcurso de los años, de entre las diferencias que resultaban de las tradiciones nacionales y del distinto ambiente vital, se destacó cada vez más claramente el tipo clásico del cura católico en la segunda mitad del siglo XIX. El sacerdote elegante y mundano que quiere brillar por su ingenio en los salones, el erudito al que su prebenda le proporciona suficiente ocio para sus estudios, el cura rural de costumbres un tanto laxas, al que sólo el hábito parece distinguirlo ya de la masa de sus parroquianos; todos éstos son, después de 1850, sobre todo en Europa occidental, excepciones cada vez más raras. La franca elevación del nivel espiritual del clero es uno de los aspectos más característicos de la historia de la Iglesia durante el pontificado de Pío IX, que tenía un gran interés en este desarrollo, de tal forma que éste fue un tema al que una y otra vez volvía en sus encíclicas y en sus alocuciones y más todavía en su correspondencia privada.

Esta evolución del clero fue el resultado de una formación recibida en los seminarios, a la que frecuentemente desde la infancia debían someterse la mayoría de los candidatos al sacerdocio: como un crecimiento en invernadero, que por cierto era

bastante deficiente bajo el respecto intelectual (sólo una parte de los sacerdotes alemanes y austríacos terminaban todavía los estudios universitarios), pero que estaba animado por un elevado ideal espiritual y pastoral. Este ideal había sido formulado por los «señores de San-Sulpicio», que directa o indirectamente servían de modelo en toda Europa y hasta en América. Esta evolución fue también resultado de los esfuerzos sistemáticos de numerosos obispos que estaban animados por un alto ideal. Si bien sólo Manning escribió un libro como *The Eternal Priesthood*, en cambio, muchos de ellos prescribieron diversos ejercicios de piedad en los estatutos diocesanos revisados o en los sínodos provinciales, recomendaban la confesión semanal y convertían en regla la celebración de días de retiro periódicos, y eventualmente ejercicios de recolección mensual [15].

Algunas de estas instituciones tuvieron pronto irradiación internacional, como, por ejemplo, la *Union apostolique des prêtres séculiers*, fundada en 1862 por el canónigo de Orleáns, V. Lebeurier, o la *Associatio perseverantiae sacerdotalis*, fundada en 1868 por R. Koller en Viena [16]. A esto se añadió el influjo creciente que los religiosos fueron ejerciendo en el clero secular, que vino a estar en contacto cada vez más estrecho con ellos y utilizó sus publicaciones para su lectura espiritual. Así contribuyó el clero regular a reforzar en el sacerdote diocesano el afán por aislarse del mundo, inculcado en el seminario, incluso con peligro de perder el contacto con la sociedad en la que debía ejercer su apostolado.

Éste era el reverso de la medalla, que, sin embargo, en los países de habla alemana no se manifestó tan marcadamente como en los latinos, en los cuales la costumbre generalizada de llevar sotana subrayó todavía este fenómeno [17]. Así, en el terreno de la pastoral como también en otros sectores, podemos preguntarnos si la política eclesiástica, que se persiguió en gran parte de la Iglesia, con más o menos apoyo expreso de Pío IX, no fue un fenómeno

---

15. DSAM IV, 1937-40. Los 36 obispos que el año 1865 fueron consultados en relación con el programa del Concilio Vaticano, deseaban concordemente que se obligase al clero a tener unos días de retiro por lo menos cada dos o tres años.

16. Cf. F. BERINGER, *Die Ablässe* II, Paderborn [15]1921, 367-369.

17. Cf. R. ROUQUETTE, *Une centenaire, la soutane*, «Études» 314 (1962) 32-48, especialmente 44-47.

ambivalente: a sus resultados innegablemente positivos, en particular en la elevación de la calidad espiritual del clero y en una mejor comprensión de la *eminente dignidad* del ministerio sacerdotal, se contraponían consecuencias en parte negativas. Martina se preguntaba con razón si la acentuación del clericalismo que resultó de esta política, no fue una de las causas parciales del desarrollo del anticlericalismo y de la secularización de la vida cotidiana [18]. Y un historiógrafo que no tiene el menor ribete revolucionario, Daniel-Rops, formula con precisión esta pregunta: «Con la reacción ante las exageradas libertades del tiempo de crisis y con la preocupación por la disciplina, ¿no se preparó a los sacerdotes a vivir en un mundo cerrado herméticamente, en un mundo sin ventanas abiertas a la vida real de los hombres?» Durante los largos años de formación en el «invernadero» —con frecuencia, fuera de Alemania y Austria, desde la edad de 12 años— habían inculcado los maestros al futuro sacerdote que debía ser un hombre de oración y de una vida retirada y sacrificada, y habían tratado de prepararlo sobre todo para celebrar la misa correctamente y resolver los problemas de conciencia de sus parroquianos. Así no debe sorprender que el sacerdote concentrara con frecuencia su actividad en el gesto sacramental y se desentendiera por principio de todo lo que no estuviera más o menos sujeto a su autoridad o pudiera conducir a abusos. Si el sacerdote se mantenía particularmente alejado de fiestas populares, no se hacía suficientemente cargo de que su distinción entre lo que él tenía por buena semilla y lo que tenía por cizaña era «posiblemente en el fondo sólo una línea divisoria entre diversos planos culturales, el de la cultura burguesa y ciudadana del párroco y el de la cultura de más amplios sectores del pueblo» [19].

Sin embargo, no debemos generalizar. Indudablemente muchísimos curas rurales y de no pocas pequeñas ciudades —y no sólo en Francia— confirmaban la célebre definición de Taine: «Centinela fiel en su garita, que presta oído al santo y seña y

18. RRosm 62 (1968) 409.

19. D. JULIA - W. FRIJHOFF, «Concilium» 5 (1969) 560. En muchas regiones se reclutaba el clero, contrariamente a una opinión muy propagada, sobre todo en las pequeñas ciudades Y si bien el contingente procedente del campo fue aumentando en el transcurso del siglo, sin embargo, los jóvenes sacerdotes fueron marcadamente influenciados, bajo el aspecto cultural, por su larga permanencia en el seminario.

hace correctamente una guardia solitaria y monótona». Su ocupación consistía esencialmente en celebrar la misa —entre semana ante unas pocas mujeres—, en predicar el domingo, explicar la doctrina a los niños, oír algunas confesiones, administrar la extremaunción a los moribundos. Incluso el celo heroico del cura de Ars († 3 agosto 1859) se situaba prácticamente, en términos generales, en esta misma línea. Pero estos puntos de vista generales deben por de pronto matizarse fuertemente en relación con los diferentes países. Un cura de aldea en Italia central y meridional estaba inserto mucho más íntimamente que un párroco francés —a veces incluso demasiado— en la vida cotidiana de sus parroquianos. Y en Inglaterra e Irlanda, los párrocos de los barrios obreros eran no sólo los padres espirituales de su comunidad parroquial, sino también sus consejeros en la esfera de lo temporal, a veces incluso los líderes en sus reivindicaciones frente a las autoridades públicas.

Por otro lado, incluso en los países en que estaba sumamente desarrollada la concentración del clero en sus funciones puramente eclesiásticas, asomaba más y más una forma de ascesis de la acción que impulsaba al clero a formas de apostolado orientadas más bien a la conquista. Fundadores de congregaciones religiosas como d'Alzon o como Juan Bosco, indicaron claramente a sus discípulos esta dirección, que, sin embargo, no era exclusiva de tales religiosos. Dupanloup exhortaba a los párrocos incluso en su diócesis rural, a no contentarse con aguardar a sus fieles en su iglesia, sino a hacer visitas por las casas a fin de despertar a los indiferentes; trataba de espolear su celo introduciendo encuestas sociales, uno de cuyos precursores fue[20], aunque no el único, como a veces se ha supuesto. Si bien el centro de gravedad del sacerdocio seguía situado en la parroquia, se desarrolló junto a los párrocos y coadjutores un nuevo tipo de sacerdote: el director de organizaciones religioso-sociales. Cierto que no se estaba todavía en los comienzos del apostolado especializado, como se llamaría en el siglo XX; sin embargo, no faltaban sacerdotes que comenzaron a adaptar los métodos de apostolado a los diferentes grupos que les estaban encomendados: a los artesanos, a

20. Abundantes detalles en CH. MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr. Dupanloup*, París 1962.

los enfermos, a las mujeres, a los niños, etc. El fenómeno había llegado a ser hasta tal punto patrimonio general, que se comenzó a fijar por escrito la experiencia en este terreno, como lo muestra la publicación de una obra como la *Méthode de direction des oeuvres de jeunesse* (1858) de Timon-David. El fenómeno era sorprendente sobre todo en Alemania, donde desde 1848 se pudo constatar el florecimiento de las diferentes asociaciones. Cierto que la participación de los seglares era muy considerable; sin embargo, muchos sacerdotes tenían vivo interés en las asociaciones y veían en ellas un medio de apostolado especialmente adecuado a las exigencias de los nuevos tiempos.

Estas gestiones para lograr una nueva captación más eficaz de los fieles tenían, por cierto, con frecuencia un grave defecto: estaban más orientadas a la defensa que a la recuperación, de modo que sugerían a las buenas gentes cerrarse en sí mismas sin hacer nada por disminuir el foso que las separaba de los malos cristianos y de los incrédulos, ya que éstos venían considerados a priori como hombres de mala fe, con los cuales era vana cualquier tentativa de conversión[21]. El mismo peligro de enquistamiento del catolicismo en una especie de *ghetto* espiritual, con todos los consiguientes impedimentos en el apostolado, debe reconocerse también en los considerables esfuerzos por desarrollar una enseñanza católica. La cuestión escolar se había planteado ya con toda su agudeza bajo el pontificado de Gregorio XVI.

Ahora bien, cuanto más se fue convirtiendo la instrucción en patrimonio común, tanto más consideró el clero la educación en sentido positivamente católico como una necesidad que justificaba todo sacrificio. Mientras que en los países de habla alemana pudo hallarse y conservarse una solución que satisficiera a los católicos, la desaparición de la orientación cristiana en las escuelas oficiales en muchos países latinos y su carácter protestante en los países anglosajones indujo a las autoridades eclesiásticas (más o menos rápidamente según los países) a crear al lado de la enseñanza oficial, y con frecuencia en competencia con ella, una red de escuelas católicas libres, que a veces, como en Gran Bretaña, se reducía a las escuelas elementales en las parroquias,

---

21. Véanse las acertadas observaciones de W. WARD, *W.G Ward and the Catholic Revival*, Londres 1912, 121-123.

pero a veces también se extendía a numerosas escuelas de segunda enseñanza, como en Francia, o comprendía incluso una Universidad católica, como en Bélgica. Este movimiento, alentado reiteradamente por la santa sede, tuvo indiscutiblemente resultados positivos, no obstante los peligros anteriormente mencionados. Así Marcilhacy hizo notar «la concordancia entre la institución de la enseñanza confesional y el progreso de la práctica religiosa», observando que causa y efecto se fecundaban mutuamente: «Las regiones cristianas acogieron con preferencia al personal docente religioso, y éste por su parte reforzó el influjo de la religión en la población»[22].

El celo con que no pocos sacerdotes se sacrificaban a plena conciencia en el triple campo de la parroquia, de las organizaciones y de la escuela, no iba desgraciadamente acompañado de una imaginación pastoral, que habría sido necesaria para repensar a fondo los métodos clásicos en consideración a las modificaciones culturales que se iban efectuando a su alrededor. Esta falta de iniciativa fue especialmente característica frente a los problemas que planteaba el desarrollo de las grandes ciudades. Mientras que a comienzos del siglo XIX sólo había 20 ciudades de más de 100 000 habitantes, al final del siglo se había elevado este número a 149, contándose 19 grandes ciudades con más de medio millón de habitantes y 47 millones en conjunto, en lugar de los 5 millones del año 1801. Aunque constantemente afluían a las ciudades mayores masas del pueblo que se apiñaban en ellas, sólo muy lentamente y con retraso se fueron erigiendo nuevas parroquias.

Naturalmente, la situación no era igual en todas partes. En Inglaterra o en los Estados Unidos, donde el catolicismo, a consecuencia de la inmigración irlandesa, tenía un sello fundamentalmente ciudadano, se realizó un trabajo serio. En cambio, en Francia, en Italia, en Bélgica o en Cataluña, el aumento considerable del número de los fieles que sólo teoréticamente se habían de considerar como parroquianos, no era razón suficiente para la división de una parroquia. En los últimos años del siglo parece haberse tomado en consideración únicamente las distan-

22. L.c. (nota 20) 312.

cias y las dificultades de las comunicaciones, por lo cual en la organización pastoral se dio a todas luces la preferencia a los distritos rurales. Y dado que las autoridades eclesiásticas estaban interesadas sobre todo en satisfacer las necesidades estimadas incoercibles, de las zonas rurales, de las que los seminarios seguían recibiendo gran parte de sus alumnos, también el número de coadjutores en las parroquias urbanas en pleno movimiento de expansión sólo fue elevado muy parcamente, lo cual hacía cada vez más difíciles los contactos personales entre el párroco y sus feligreses. Finalmente, frente a los progresos de la descristianización de la ciudad, que a la larga tenían que ser incalculables, sólo muy pocos responsables se hicieron cargo de que lo que importaba era, más que la multiplicación de los lugares de culto y del personal en las parroquias, el descubrimiento y la elaboración de nuevos métodos de apostolado que hicieran posible volver a poner en efectivo contacto con la Iglesia las masas proletarias desarraigadas.

Si bien el clero estaba todavía atrasado en este terreno, por lo menos había intentado bastante pronto poner la prensa periódica al servicio de su apostolado. Ya en el transcurso del segundo cuarto de siglo había estimulado la publicación de revistas apropiadas destinadas al público instruido, e incluso en parte había colaborado activamente en ellas [23]. Entonces tuvo lugar la propagación de un nuevo género popular de revistas, los boletines u hojas parroquiales, en las que se podía hallar el horario de los cultos en las diferentes parroquias de una circunscripción, juntamente con una crónica de las asociaciones católicas.

Esta clase de productos de la prensa existió ya en Alemania desde los años cuarenta, y a veces llevó a la publicación de ciertos semanarios católicos de interés general [24]. En Francia surgieron desde 1850 y sobre todo desde 1862 (57 «Semaines religieuses» en 20 años) [25]. En Bélgica apareció la primera «Semaine re-

---

23. Véase p. 621-625.

24. Cf. R. Pesch, *Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848*, Maguncia 1966; id., *Das «Süddeutsche Katholische Kirchenblatt» 1841-45, ein «klassisches» Beispiel für die Uebergangssituation der katholischen Kirchenblattpresse vor 1848 in Deutschland*, FreibDiözArch 86 (1966) 466-489.

25. Cf. E. Poulat, *Les «Semaines religieuses». Approche historique et bibliographique*, París 1958; A. Boyer-Mas, *Centenaire de la «Semaine religieuse de Carcassonne». Un siècle de vie diocésaine de l'Église 1868-1968*, Carcasona 1968.

ligieuse» el año 1866, en Tournai, y otras seis vinieron a añadirse en los quince años siguientes. Por el mismo tiempo aparecieron también las primeras revistas destinadas especialmente al clero, como «Theologisch-praktische Quartalschrift» en Austria, el año 1848, «Mélanges théologiques» (que se ocupaban sobre todo de cuestiones canónicas prácticas) en Bélgica el año 1847[26], o «Irish Ecclesiastical Record», el año 1865. Todas estas iniciativas daban testimonio de un clero con plena vitalidad, que cada vez tomaba más en serio su responsabilidad.

XXXVI. Desarrollo de las formas de devoción

BIBLIOGRAFÍA: K. Kempf, *Die Heligikeit der Kirche im 19. Jh.*, Einsiedeln 1928; M. Nédoncelle, *Les leçons spirituelles du XIXe s.*, París 1936; J. Friedrich, *Geschichte des Vaticanischen Concils I*, Nördlingen 1877, cap. 15 (tendencioso); Aubert, *Pie IX*, 461-476, 563; Baunard 197-244, 486-508; Daniel-Rops i, 921-955; H. Pourrat, *Histoire de la spiritualité*, iv, París 1930, 505-658; J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma 1953, 459-522; R. Chapman, *Father Faber*, Londres 1961.

Sobre la piedad eucarística: DSAM iii, 1282-85, iv, 1614-53 (bibliografía, 1635-37); M. de Hédouville, *Mgr. de Ségur*, París 1957; J. Vaudon, *L'oeuvre des congrés eucharistiques, ses débuts*, París 1910; L. de Paladini, *Die eucharistischen Kongresse. Ursprung und Geschichte*, Paderborn 1912.

Sobre el culto del Corazón de Jesús: A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*, iv, París 1931; id., DSAM ii, 1037-42; *Cor Jesu*, ii, *Pars historica et pastoralis*, pub. por A. Bea y otros, Roma 1959 (bibliografía 633-638); espec. H. Holstein (291-340), E. Bergh (457-498) y R. Tucci (538-571); F. Degli Esposti, *La teologia del S. Cuore di Gesù*, Roma 1967, 11-18 (bibliografía).

Sobre la devoción mariana: Maria. Études sur la Sainte Vierge, pub. por H. du Manoir, 7 vols., París 1949-64, espec. iii (1954); B. Saint-John, *The Blessed Virgin in the XIXth Century: apparitions, revelations, graces*, Londres 1903; B. Metzler, *Die Marien-Maiandacht in ihrer historischen Entwicklung und Ausbreitung*, «Der Katholik» i (1909) 100-125, 177-188, 262-282.

26. «Mélanges théologiques» se convirtió, el año 1869, en «Nouvelle revue théologique»; cf. NRTh 56 (1929) 785-799.

Sobre los comienzos del movimiento litúrgico: además de la biografía de Guéranger (p. 563, nota 17), v. P.W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung,* Ratisbona 1940; O. ROUSSEAU, *Histoire du Mouvement liturgique,* París 1945, I-185; id., *L'oeuvre liturgique de Mgr. Van Caloen,* QLP 17 (Lovaina 1932) 79-91; *Maurus Wolter, dem Gründer Beurons,* Beuron 1945, 93-109.

El segundo tercio del siglo XIX acarreó una mutación profunda y duradera en la esfera de la piedad, como en otras muchas esferas, sobre todo al norte de los Alpes. De la devoción austera y poco cordial que predicaron los partidarios de Sailer en Alemania, los antiguos alumnos del seminario de Ushaw en Inglaterra, los «señores de San Sulpicio» en Francia o los epígonos espirituales de los jansenistas del sínodo de Pistoya en Italia, se llegó en uno o dos decenios a una religiosidad de tono más sentimental, menos rigorista, que acentuaba una más frecuente recepción de los sacramentos y también formas más exteriores de devoción.

Desde entonces la piedad se orientó cada vez más hacia Cristo misericordioso, que muestra su corazón «que tanto ha amado a los hombres», hacia Jesús, «prisionero de amor en el sagrario», hacia María, bajo los rasgos sugestivos de Nuestra Señora de Lourdes, hacia una serie de santos populares como san Antonio y san José, al que Pío IX proclamó en 1870 patrono de la Iglesia universal. También adquirieron nueva fuerza de atracción las peregrinaciones, que en el siglo XVIII habían perdido mucho de su importancia. En Alemania se peregrinaba a Mariazell y a Altötting; en Suiza a Einsiedeln; en Francia a Chartres, Vézelay, La Sainte-Baume, Rocamadour (y más tarde a La Salette, Lourdes y Ars); en España a Compostela, a Montserrat y al Pilar; en Italia a Asís, a Loreto y al Monte Gargano.

Diversos factores influyeron en esta mutación, comenzando por el entusiasmo romántico por todo lo que recordaba la edad media: la devoción a María, el culto de los santos, la veneración de las reliquias, las procesiones, las peregrinaciones y otras demostraciones públicas de fe. Sin embargo, también desempeñaron gran papel influencias conscientes y deliberadas: la del mismo Pío IX, que promovió vigorosamente la nueva simpatía por las reliquias y multiplicó las oportunidades de ganar las indulgencias

de los jubileos[1]; el influjo de los sacerdotes de formación romana, como el oratoriano inglés Frederick William Faber (1814-63) o el prelado francés Gaston de Ségur (1820-81), que en numerosas obras, muy propagadas, ponían al alcance del gran público lo que a ellos les había encantado en la devoción italiana; el influjo de los que propagaban las obras de san Alfonso M.ª de Ligorio, penetradas de la confianza en la divina providencia y de amor afectivo a la Virgen María y a la eucaristía; pero sobre todo, y en primer lugar, el influjo de los jesuitas, con su teología optimista y antijansenista, influencia que se multiplicó por ser ellos los principales predicadores de ejercicios para sacerdotes seculares y para religiosos[2]. El que la devoción del siglo XIX se hiciera más y más individualista, se debe en parte a los jesuitas. Pero éstos contribuyeron también notablemente a la propagación del culto del Sagrado Corazón de Jesús, en la propensión a practicar ejercicios cerrados y a la práctica de la oración mental según el método ignaciano interpretado por Roothaan[3].

Esta nueva orientación de la piedad, que los partidarios de las antiguas usanzas estigmatizaron como una de las principales fechorías del ultramontanismo[4], tenía también, naturalmente, su reverso y sus fallos: con frecuencia era insulsa y pueril en sus expresiones, como lo demuestran numerosos cánticos religiosos de enorme candidez[5] y toda una literatura edificante, en la que la buena intención no disimulaba la mediocridad y el mal gusto. Ésta daba excesiva cabida a lo maravilloso, a las profecías, a los relatos de estigmatizaciones, a las llamadas revelaciones de Anna Katharina Emmerick[6], etc. Y precisamente en un tiempo, en que

1. Hubo indulgencias de jubileo no sólo en los dos años santos de 1850 y 1875, sino también con ocasión de la elevación de Pío IX al solio de San Pedro (1846), con ocasión de la proclamación de la Inmaculada Concepción (1854), tras el viaje del papa por el Estado de la Iglesia (1857), al celebrarse los diez años de la definición de la Inmaculada Concepción (1864), en su jubileo sacerdotal (1869) y con ocasión de la celebración de los 25 años de su pontificado (1871).

2. Un ejemplo: el director de ejercicios Pierre Chaignon (1791-1883) dirigió en Francia más de 300 tandas de ejercicios para sacerdotes. Fue también autor de un *Nouveau cours de méditations sacerdotales* (1857) en 5 tomos (cf. DSAM II, 438-439).

3. Cf. J. DE GUIBERT, l.c., 464-467.

4. Un ejemplo especialmente agresivo: E. MICHAUD, *L'esprit et la lettre de la piété*, París 1869. «Ésta es la tara del fariseísmo actual en el terreno de la devoción», escribió a Döllinger (ZSKG 58 [1964] 313).

5. Cf. C. ROZIER, *Histoire de 10 cantiques*, París 1966.

6. Fueron publicadas por el poeta Clemens Brentano, desde 1833, y luego por el re-

los historiadores alemanes, formados según los métodos universitarios, se aprestaban a escribir nuevamente la historia de la Iglesia sobre la base de documentos rigurosamente auténticos, la literatura edificante prefería a autores devotos, los cuales, siguiendo el principio de que cualquier tradición debe ser aceptada con tal de que fomente la piedad, se constituían en acérrimos defensores de las leyendas sobre los santos más inverosímiles, con las que habían acabado ya un siglo antes los bolandistas y los maurinos. La insistencia con que se promovían los ejercicios especiales de devoción restringió todavía más el campo visual de numerosos fieles, que habían perdido ya el contacto con la Sagrada Escritura y con la liturgia. Por otro lado hay que reconocer que la evolución a que entonces se asistió expresaba, aunque en formas torpes e inadecuadas, la sana reacción del sentimiento cristiano contra un cristianismo desvirtuado, lindante con el deísmo, al que se habían orientado numerosos círculos en el siglo precedente. La insistencia en la confesión periódica y las exhortaciones a la comunión más frecuente volvieron a atraer la atención hacia el carácter sacramental de la vida católica. Pero, sobre todo, con la orientación de la nueva devoción hacia el pesebre de Navidad[7], hacia la cruz, el Corazón de Jesús y la eucaristía, se hizo de nuevo pasar al primer plano la realidad central del cristianismo: Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre, encarnación del amor de Dios, que invita a todo hombre a devolverle amor por amor.

En la devoción eucarística no se tenía, sin embargo, todavía barrunto del aspecto de la vida litúrgica que abarca a toda la comunidad; más bien acaparaba toda la atención la comunión como fuente de gracias especiales y la presencia real como objeto de adoración. La reacción contra el rigor jansenista tocante a la comunión se fue reforzando más y más a partir de mediados del siglo. En Francia fue De Ségur el ardiente e infatigable heraldo de la comunión frecuente. Su libro, *La très sainte communion* (1860), en

---

dentorista K.E. SCHMÖGER, 3 vols., Ratisbona 1858-60; traducidas inmediatamente a diferentes lenguas, tuvieron gran éxito. Acerca de la cuestión de hasta qué punto interpoló Brentano los apuntes que tomó junto al lecho de la estigmatizada, utilizando escritos más antiguos (entre otros, de Martin de Cochem) y dando rienda suelta a la fantasía, no hay unanimidad entre los historiadores. Los más recientes son menos severos que W. Hümpfner. Cf. DHGE XV, 432-433.

7. Sobre la devoción a la infancia de Jesús en el siglo XIX: DSAM IV, 679-680.

el que aconsejaba a la masa de los fieles la comunión semanal e incluso permitía fácilmente la comunión en días alternos y hasta a diario, desencadenó tempestades en el viejo clero, lo cual no impidió sin embargo que en Francia se propagara en 180 000 ejemplares, que fuera traducido al alemán, al inglés, al español, al portugués y y al flamenco y fuese elogiado en un breve pontificio (29 de septiembre de 1860).

Pero los estímulos en este sentido vinieron principalmente de Italia. Frassinetti, en *Il convito del divino amore* (1868) defendió la comunión frecuente en nombre de la antigüedad cristiana, y Juan Bosco se declaró incluso partidario de la comunión temprana, que hacía tiempo era ya corriente en el sur de Italia. Ya en 1851 la congregación del Concilio corrigió un capítulo del sínodo provincial de Ruán, en el que se prohibía administrar la comunión a los niños antes de haber cumplido los 12 años. Y, en 1866, una carta del cardenal Antonelli a los obispos franceses condenaba severamente la usanza de diferir la primera comunión a una edad más avanzada, determinada con precisión.

También de Italia procedieron las diferentes formas de adoración del santísimo sacramento, que durante la segunda mitad del siglo XIX alcanzó gran difusión y constituyó el interés primordial de diferentes congregaciones religiosas fundadas en aquella época. La adoración perpetua, recomendada oficialmente por Pío IX en 1851, fue propagada en Inglaterra por los dos convertidos Faber y Dalgairns, fue introducida en el Canadá por Bourget, y en la década de 1850 a 1860 penetró en los Estados Unidos; en Francia, donde ya existía en dos diócesis cuando Pío IX fue elevado al solio pontificio, fue adoptada por 20 diócesis entre 1849 y 1860, y por otras 37 en los quince años siguientes. El uso romano de la adoración nocturna fue introducido en Alemania por el carmelita Hermann Cohen —judío convertido, predicador célebre y músico de talento, que compuso emotivas melodías en honor de la Eucaristía—, y en 1848, con la ayuda de La Bouillerie, también en Francia, donde 30 años después la práctica había penetrado en 20 diócesis y en el norte gozó de especial florecimiento gracias a los esfuerzos de Philibert Vrau.

En la adoración del sacramento del altar hacía tiempo que se marcaba el acento sobre la reparación de los ultrajes sufridos por

Jesucristo. En Francia adquirió la idea un nuevo matiz: entonces no se trataba ya de reparar únicamente los agravios de los pecadores particulares, sino sobre todo la actitud de los poderes públicos que entregaban la sociedad al laicismo. En este enfoque surgió, también en Francia, a fines del pontificado de Pío IX la idea de los congresos eucarísticos internacionales, con el doble objeto de poner ante los ojos de las masas indiferentes la presencia eucarística, mediante el espectáculo de grandiosas manifestaciones, y de suscitar en los católicos intimidados por la política anticlerical, la conciencia de su número y de su fuerza. La inspiración vino de una piadosa cristiana seglar, E. Tamisier, que fue alentada por De Ségur y por dos obispos de los países vecinos, Mermillod (Friburgo) y Doutreloux (Lieja). La idea primitiva consistía en que, aprovechando el nuevo auge de las peregrinaciones, se organizaran algunas, con la expresa finalidad de la expiación, a los lugares principales que habían sido distinguidos con un milagro eucarístico. De 1874 a 1877 se llevaron a cabo diversas tentativas a nivel local, que luego, comentadas con la predicación y mediante folletos, familiarizaron más y más al público católico con esta clase de manifestaciones de masas. Pero muy pronto tuvo E. Tamisier la idea de asociar con estas celebraciones jornadas de estudio (por primera vez en Aviñón, en julio de 1876), a fin de convertir aquellos actos en verdaderos congresos que hallaran audiencia internacional. Esta forma se realizó luego, por primera vez, el año 1881, en Lille.

La adoración del santísimo sacramento puso de relieve un aspecto especialmente importante de la piedad del siglo XIX: que se sentía más inclinada a la unión con Cristo doliente que a la veneración de los misterios gloriosos del mensaje pascual. En el culto al Sagrado Corazón de Jesús, que se iba propagando, se podían advertir diferentes aspectos de esta corriente de la piedad: compasión dolorosa por razón del sacrificio del Calvario, tan digno de compasión, tal como lo había sentido la edad media: reparación por la traición y las graves ofensas de los pecadores en un espíritu de amor y de expiación, conforme al mensaje de santa Margarita María Alacoque; finalmente, el interés apostólico de «completar lo que todavía falta a la pasión de Cristo», y ello concretamente tomando uno sobre sí, a imitación del Señor, los pecados de los

hombres con sus consecuencias, aspecto paradójico en un siglo burgués, individualista y positivista. Desgraciadamente, este fervor reparador y apostólico tenía las más de las veces sólo un débil fundamento teológico, que tomaba en demasiado poca consideración la doctrina del cuerpo místico de Cristo y era más bien de índole sentimental; a ello se añadieron además, en Francia, implicaciones políticas [8]. Las misiones populares del período de la restauración contribuyeron a que el culto del Corazón de Jesús, que hasta entonces había estado restringido a algunos círculos de élite, se propagara también en las parroquias.

En Francia, la fundación de asociaciones del Corazón de Jesús, a las que estimulaban con frecuencia los obispos, constituía a menudo la conclusión o la continuación de una misión popular. A ello se añadió el que también numerosas congregaciones religiosas, fundadas en aquella época, acentuaran el culto del Corazón de Jesús [9]. Pero, sobre todo desde el pontificado de Pío IX, mereció el siglo XIX el nombre de siglo del Sacratísimo Corazón de Jesús, propuesto por d'Hulst. Este culto, propagado activamente por los jesuitas, fue acogido con entusiasmo por los fieles. Éstos veían en el misticismo realista de este culto el mejor medio de protestar contra las tendencias racionalistas y contra la búsqueda del placer propias de la época. Después de 1870 se añadió en Francia un nuevo elemento: el empeño por asociar el culto reparador del Corazón de Jesús con la evocación del prisionero del Vaticano y de la derrota nacional. Este aspecto ambiguo dio a las grandiosas manifestaciones de Paray-le-Monial y luego (desde 1876) de Mont-

8. Los legitimistas, que ejercían gran influjo en la vida católica, no olvidaban que Luis XVI, durante su prisión en el Temple, se había comprometido a consagrar a Francia al Sagrado Corazón, y que las gentes de la Vendée se habían batido llevando el emblema divino cosido en el pecho. Y los zuavos pontificios lo ponían en sus banderas. Sin embargo, a fin de cuentas, el ímpetu puramente cristiano en este culto, que era cada vez más popular, reportó la victoria sobre las tendencias monárquicas.

9. Cf. E. BERGH, *La vie religieuse au service du Sacré-Coeur*, en *Cor Jesu*, II, 457-498. En 1800 fueron fundadas dos congregaciones especialmente consagradas al Sagrado Corazón, la *Congregatio Sacrorum Cordium Jesu et Mariae* (Sociedad de Picpus) y la Sociedad de Damas del Sagrado Corazón de Jesús, de Magdalena Sofía Barat. Entre 1815 y 1846 se cuentan: una congregación de sacerdotes, una de hermanos y 15 de religiosas en Francia, dos de hermanas y una de sacerdotes en Italia, dos congregaciones de hermanas en Bélgica. Bajo Pío IX: 3 congregaciones de sacerdotes y 9 de religiosas en Francia, una de sacerdotes y 10 de religiosas en Italia, 3 congregaciones de religiosas tanto en Bélgica, como en España y en los Estados Unidos, una congregación de religiosas en Alemania, en Líbano y en Australia. En Austria e Iberoamérica las primeras fundaciones datan del pontificado de León XIII.

martre, donde la iglesia del Sacré-Coeur vio ya el primer año desfilar delante de ella a tres cardenales, 26 obispos y 140 760 peregrinos [10], una coloración especial, con frecuencia desagradable.

Aun cuando el movimiento que impulsó a las masas al culto del Sagrado Corazón era ante todo de índole afectiva; sin embargo, algunos teólogos — siguiendo a Perrone, que fue probablemente el primero — comenzaron a coordinar la devoción al Corazón de Jesús con la doctrina del Verbo hecho carne, y algunos autores de espiritualidad intentaron, por cierto todavía bastante torpemente, desgajar los fundamentos teológicos del culto del Corazón de Jesús. Pío IX estimuló el movimiento. El año 1856, respondiendo a un deseo que le había sido formulado reiteradamente y a ruegos de los obispos franceses, extendió la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús a la Iglesia universal; en 1864 beatificó a Margarita María Alacoque.

El mensaje de esta mística contenía también un aspecto social, que durante largo tiempo, había estado en la sombra, pero fue puesto a plena luz desde mediados del siglo por los ultramontanos, que se esforzaron por inducir al mundo entero a reconocer la absoluta soberanía del Sagrado Corazón de Jesús y el deber de trabajar por su reinado social. En este sentido el músico Verboitte compuso el célebre motete: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.* Dos jesuitas franceses, el espiritual F.X. Gautrelets, ya en 1844, y luego, sobre todo, H. Ramière, que fue su sucesor en 1856, introdujeron el Apostolado de la Oración. Se trataba de una asociación cuyos miembros, en íntima unión con el Corazón de Jesús, oraban y comulgaban cada mes por una intención o asunto de interés universal. Esta intención se proponía cada mes, con aprobación del papa, y se comentaba en el «Mensajero del Corazón de Jesús» (desde 1861), que luego, un cuarto de siglo más tarde, registró 16 ediciones nacionales y pronto fue imitado en numerosos países. La misma orientación — en la que en algunos se mezclaban también innegables simpatías por la teocracia — siguió también cada vez más el movimiento de las consagraciones al Corazón de Jesús. Tras la consagración de personas particulares, de las familias y de las comunidades religiosas, se reclamó también la solemne consagra-

10. Cf. LECANUET I, 208-211, 378-380.

ción de los Estados (en 1869 Bélgica, en 1873 el Ecuador y Francia) y hasta del mundo entero al Sagrado Corazón de Jesús. En 1875, Ramière dirigió al papa una solicitud en este sentido, apoyada por 525 obispos. Pío IX, sin embargo, no podía decidirse a una acción precipitada y se contentó con enviar a Ramière, por mediación de la congregación de Ritos, una fórmula de consagración, aprobada por él, animándolo a hacerla leer en público el 16 de junio de 1875, segundo centenario de la gran aparición de Cristo a la beata Margarita-María Alacoque. El eco que este llamamiento suscitó en todas las partes del mundo fue uno de los acontecimientos más imponentes a que había asistido hasta entonces el mundo católico.

El auge del culto de María tuvo lugar algo más tarde que el del Corazón de Jesús. En España, la poderosa corriente que había durado dos siglos se estancó a fines del siglo XVIII y sólo se reanudó en el siglo XX. En Italia, las flojas publicaciones que se habían mantenido eran teológicamente bastante pobres. En Francia, la renovación mariana en el período de la restauración no pasó de ser superficial y sin fuerza teológica, no obstante algunas iniciativas devotas, como el rosario vivo de Paulina Jaricot. Sin embargo, de repente, en el espacio de un cuarto de siglo, se produjo una transformación completa. El punto de partida fue una serie de apariciones de la Virgen María [11] que tuvieron repercusión en todo el mundo. De tales apariciones fueron objeto: el año 1830, en París, Catherine Labouré [12], preludio de la «epopeya de la medalla milagrosa» (R. Laurentin); el año 1836, también en París, el párroco de Nuestra Señora de las Victorias, fundador de una archicofradía que se propagó muy rápidamente y que cuarenta años más tarde contaba con casi 800 000 afiliados [13]; en 1846, dos niños pastores saboyanos en la altiplanicie de La Salette [14]; finalmente, en

11. Es un detalle digno de notarse que el siglo XIX inaugura las apariciones de la Virgen sola, sin Cristo.

12. Cf. L. MISERMONT, *L. b. C. Labouré et la Médaille miraculeuse*, París ³1933 (bibliogr.) W. DURRER, *Siegeszug der Wunderbaren Medaille*, Friburgo de Brisgovia 1947; M. PÉLISSIER, *Le secret de la Reine*, París 1957.

13. L. BLOND, *L'abbé du Friche des Genettes* (tesis dactilografiada), París 1960; C. SAVART, *Pour une sociologie de la ferveur religieuse, l'archiconfrérie de Nôtre-Dame des Victoires*, RHE 59 (1964) 824-844.

14. Cf. E. W. ROETHELI, *La Salette*, Olten 1945; LA BASSETTE, *Le fait de La Salette*, París 1955; *Pour servir à l'histoire réelle de La Salette. Documents*, I, París 1963 (sobre esto R. LAURENTIN, RSPhTh 48 [1964] 120-121).

1858, Bernadeta Soubirous en Lourdes [15]. Las congregaciones marianas se desarrollaron en todos los países, y las devociones del mes de mayo se fueron propagando constantemente a partir de los años treinta [16]. El redescubrimiento de los manuscritos del *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, de Grignion de Montfort, cuya primera edición data de 1843, dio nuevo impulso a la devoción mariana. Finalmente, la solemne definición de la Inmaculada Concepción, el año 1854, que fue resultado de una larga serie de peticiones [17], fue todavía un impulso suplementario.

La intensidad de la devoción mariana en el siglo XIX se mostró, entre otras cosas, en el puesto que la Virgen María ocupa en la denominación de las congregaciones religiosas fundadas en esa época. Se ha hecho el cómputo y se ha comprobado que de 1802 a 1898 no pasó un solo año sin que se fundase una, y con frecuencia varias congregaciones consagradas a la Virgen María, habiendo sido especialmente prolíficos los decenios 1830-39 y 1850-59 [18]. No obstante, hubo también sombras en la devoción a María. Las formas de esta renovación mariana eran de índole muy variada, a veces pueril, y hasta en algunos casos fue necesaria la interven-

---

15. Todas las publicaciones anteriores sobre Lourdes deben revisarse a la luz de la amplia documentación reunida por R. LAURENTIN, *Lourdes. Documents authentiques*, 7 vols., París 1957-66; v. también id., *Lourdes. Histoire authentique des apparitions*, 6 vols., París 1961-64.

16. J. Beck publicó en 1837 la primera edición de *Der Monat Mariae* (= El mes de María), que en 1853 alcanzó ya la 5.ª edición.

17. Las peticiones con vistas a obtener la definición del nuevo dogma habían comenzado en 1840 (51 prelados franceses). Las peticiones insistieron de nuevo cuando Pío IX fue elevado al solio pontificio, y ello no obstante la resistencia de los círculos jansenistas y de las facultades teológicas alemanas. En base a un importante memorial de Perrone, Pío IX instituyó una comisión en junio de 1848. En 1849 fueron consultados todos los obispos, y nueve de cada diez apoyaron las peticiones. La preparación de la bula de definición fue bastante laboriosa, y los obispos presentes en Roma participaron en la formulación definitiva. La definición tuvo lugar el 8 de diciembre de 1854 y originó manifestaciones en todo el mundo católico (sobre algunas resistencias, cf. AUBERT, *Pie IX*, 279, nota 3). Fuentes y bibliogr.: *Pareri dell'Episcopato cattolico, di capituli, di congregazioni, di università . etc., sulla definizione dogmatica dell'immacolato concepimento della B. V. Maria*, 10 vols., Roma 1851-54; V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'immacolato concepimento di Maria santissima. Atti e documenti*, Roma 1905; DThC VII, 1189-1218; GIULIO DA NEMBRO, *La definibilità dell'Immacolata Concezione negli scritti e nell'attività di G. Perrone*, Milán 1961; W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Friburgo de Brisgovia 1962, 231-266; G. FRENAUD, *Virgo Immaculata*, en *Acta Congressus 1954*, II, Roma 1956, 337-386; J. ALFARO, ibid. 201-275; R. AUBERT, EThL 31 (1955) 63-99; G. RUSSO, «Asprenas» 10 (1963) 59-93.

18. Cf. E. BERGH, en *Maria* III, 465-488. Muy a la cabeza va Francia, seguida de Bélgica y luego de Italia y de España. Hay que registrar años record: 16 nuevas congregaciones consagradas a la Virgen Santísima el año 1850, 14 el año 1854.

ción del santo oficio. Pero sobre todo los escritos mariológicos eran de «inquietante mediocridad» [19]. Sólo algunos teólogos presentaron realizaciones personales: Passaglia y Malou con ocasión de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción, Newman y Scheeben algo más tarde. Sin embargo, se trató sólo de casos aislados que en su tiempo hallaron poca audiencia.

Pero no sólo la literatura mariana era en general mediocre. La misma observación vale también para la entera literatura espiritual de la época, sobre todo en los países latinos, donde las insipideces del estilo de San Sulpicio hacían juego con los *affreux livres de piété* estigmatizados por Ernest Hello. Lo mejor que hubo en Francia antes de 1860 fueron las numerosas reediciones, adaptadas con mayor o menor acierto al gusto del día, de obras de la escuela francesa del siglo XVII o del jesuita Grou, discípulo de Surin, del cual aparecieron también varios trabajos hasta entonces todavía inéditos. Después de 1860 la situación mejoró gradualmente con Lacordaire, Gratry, Perreyve, De Ségur, quien se dejó inspirar totalmente por san Francisco de Sales, y al que había vuelto a poner en boga A.J.M. Hamon, y sobre todo con Charley Gay [20], cuya gran obra *De la vie et des vertus chrétiennes* (1874), penetrada de espiritualidad paulina y joánica, alcanzó un éxito inesperado y estimulante.

Algo mejor era la situación en Inglaterra y en Alemania. Inglaterra produjo algunas obras originales debidas a convertidos, que de su formación anglicana habían conservado un sentido de la Biblia y de la patrística mucho más desarrollado que en la mayoría de los católicos del continente. Hay que mencionar a Newman, Manning [21], Dalgairns y, sobre todo, a Faber, cuya obra, traducida muy pronto a diferentes lenguas, propagó en toda Europa, como en los países anglosajones, una espiritualidad inspirada a la vez en la escuela italiana de san Alfonso de Ligorio y en los grandes

---

19. Esta observación proviene de R Laurentın (*Maria* III, 19). La había hecho ya también un testigo bastante poco sospechoso: Louis Veuillot (*Mélanges:* 2.ª serie, V [París 1860] 605-606); cf. una confirmación en J. PINTARD, «Bulletin de la Société française d'études mariales» 17 (1960) 119-150.

20. Sobre Charles Gay (1815-92), véase B. DU BOISROUVRAY, *Mgr Gay*, 2 vols., Tours 1922.

21. Tuvo el mérito —entre otros— de volver a poner de relieve la acción del Espíritu Santo en la dirección de la Iglesia y en la santificación de las almas: *The temporal Mission of the Holy Ghost* (1865); *The internal Mission of the Holy Ghost* (1875).

oratorianos del siglo XVII. En Alemania, la gran obra de Görres sobre la mística cristiana fue el punto de partida de una serie de estudios y obras científicas de mística especulativa. Las primeras obras de Scheeben, *Natur und Gnade* (= Naturaleza y gracia, 1861) y *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (1863, traducción y comentario de *Del aprecio y estima de la gracia divina*, 1638, de Juan Eusebio Nieremberg, S.I.), seguían la inspiración de los padres griegos, que le había descubierto su maestro Franzelin. Se trataba, con todo, de publicaciones que escasamente eran accesibles al gran público. En cambio, a Alemania corresponde el mérito de haber iniciado la propagación de la piedad litúrgica también en el pueblo creyente.

Los orígenes de la renovación litúrgica [22] datan del benedictino francés Guéranger [23]. Los tesoros que reunió en los volúmenes de su *Année liturgique* [24] estuvieron sin embargo durante largo tiempo reservados en su país a una pequeña élite, probablemente porque su punto de mira, como el de su contemporáneo Viollet-le-Duc en el ámbito de la arquitectura, estaba demasiado condicionado por el interés del arqueólogo, que contempla una restitución lo más completa posible de la edad media [25]. En los países de lengua alemana, la cuestión litúrgica había sido abordada ya en los años treinta y cuarenta en un enfoque pastoral, concretamente por hombres como A.A. Hnogek, cuya *Christkatholische Liturgik* (5 vols., Praga 1835-42), de mentalidad josefinista, tiene interés todavía hoy, y sobre todo por Graf y Hirscher (ambos de la escuela de Tubinga), cuyos esfuerzos por restituir el cáliz a los seglares y por introducir la lengua vernácula en la celebración de la misa habían, sin embargo, tropezado con fuerte resistencia.

En una forma que respondía más a la tradición medieval se propuso luego a los alemanes, en la siguiente generación, el retorno a una piedad litúrgica. El año 1864 Marcus Wolter, uno de los

---

22. Aquí no trata de la renovación del canto gregoriano. De ello se trata en un capítulo especial dedicado al arte cristiano en el volumen VIII.

23. Cf. p. 619s.

24. Sólo después de 1875 revelan mayor interés las nuevas ediciones. Cf. CL. SAVART, *Vie spirituelle et liturgie au XIX*e *s.*, MD 69 (1962) 67-77.

25. Los aspectos positivos de la obra litúrgica de Guéranger están tratados en O. ROUSSEAU, l.c., 1-24, 45-65 y F. CABROL, «Liturgia» (París 1930) 864-872; los aspectos negativos, en H. LECLERCQ, DACL IX, 1636 y L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, París 1960, 23-29.

nuevos fundadores de Beuron, tradujo al alemán los célebres *Exercitia spiritualia*, basados en la vida anual y cotidiana de santa Gertrudis de Helfta y en una larga introducción, en la que se siente el entusiasmo de un discípulo, dio a conocer al público alemán el movimiento iniciado por Guéranger en Francia y expuso sus principios. El año siguiente publicó un librito, *Choral und Liturgie*, que cita páginas enteras de la introducción de *L'année liturgique* y contiene un esbozo de las ideas fundamentales del abad de Solesmes sobre la insuperable riqueza del alimento espiritual encerrado en el rezo del oficio divino. Esta publicación tuvo gran eco en vastos círculos. Paralelamente a esto Maurus Wolter publicó para los monjes un comentario de los salmos, *Psallite sapienter* (5 vols., 1871-90) cimentado con testimonios patrísticos, con objeto de inducirlos a poner su vida espiritual en consonancia con la vida litúrgica. Lo que hoy día nos parece obvio era entonces de apremiante necesidad, dado que el influjo de los métodos ignacianos había modificado tan profundamente la atmósfera espiritual de la mayoría de los monasterios benedictinos, que el oficio divino coral hacía con frecuencia sentir una ausencia total de espíritu litúrgico. Luego Gérard van Caloen, monje de Maredsous y discípulo de Maurus Wolter, publicó en Bélgica en 1878, en el espíritu de su maestro, el primer *Missel des fidèles*[26].

XXXVII. El atraso de la ciencia eclesiástica y la controversia sobre los teólogos alemanes

BIBLIOGRAFÍA: Hocedez II; Aubert, *Pie IX*, 184-223, 526-531; J. Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, París 1904; Grabmann G., 3.ª parte; Schmidlin PG, II, 315-330; F. Russo, *Cent années d'un dialogue difficile entre la science et la foi*, ««Recherches et débats du C.C.I.F.» 4 (1953) 7-30. Datos útiles en Hurter y Sommervogel.

Sobre el movimiento racionalista de la época: A.D. White, *A History of the Warfare of Science and Theology*, 2 vols., Londres 1896; J. Maurain, *Le conflit de la science et de la croyance*, en *Peuples et civilisations*, pub. por L. Halphen - Ph. Sagnac, XVII, París 1939, 303-318; J.M. Robertson, *A History of Free Thought in the XIXth Century*, 2 vols., Londres 1929; Weill,

26. Además del artículo de O. Rousseau citado en la p. 854 (en la bibliografía), véase A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux 1970, 8-13.

Idée laïque 147-178; A. DELLA TORRE, *Il cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, Palermo 1912; A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga 1913.

Döllinger, en sus célebres alocuciones pronunciadas el año 1863 en Munich ante la asamblea de estudiosos católicos, declaró que sólo Alemania «había cultivado con tanto esmero y tan a fondo los dos ojos de la teología, la historia y la filosofía». Comparando las dos escuelas que se oponían, la alemana y la romana, declaró que la primera defendía el catolicismo «con armas de fuego», mientras que la segunda se contentaba con «el arco y las flechas». Estas declaraciones causaron entonces sorpresa en muchos círculos. Hoy día, a distancia de más de cien años, se puede efectivamente reconocer que contenían no poca verdad. Si bien el sabio historiador exageró algo la decadencia teológica de los países latinos, sin embargo es incontestable que éstos, en términos generales, presentaban una figura bastante triste. Y si bien en las enseñanzas y en las investigaciones de los sabios germanos no todo era perfecto, no puede negarse que las facultades teológicas alemanas conservaban todavía e incluso iban aumentando la ventaja que habían alcanzado en la primera mitad del siglo. Fuera de ellas había sólo muy pocos centros con una ciencia católica en condiciones de competir en plano de igualdad con las realizaciones protestantes o racionalistas.

La ciencia eclesiástica fuera de Alemania

BIBLIOGRAFÍA: L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle*, París 1955; E. VACHEROT, *La théologie catholique en France*, «Revue des deux mondes» 70 (1868) 294-318; CH. POUTHAS, *L'Église et les questions religieuses en France de 1848 à 1877* (Cours de Sorbonne), 1954, 223-260; A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, París 1902; DThC VIII, 235-242, índices generales, 2356-58 (sobre Italia); P. BARBAINI, *Cultura teologica e cultura generale nell'epoca del Risorgimento*, SC 89 (1961) 411-443; K. WERNER, *Die italienische Philosophie des 19. Jh.*, 5 vols., Viena 1884-86; espec. vol. I, *Rosmini und seine Schule;* C.D. FONSECA, *La formazione del clero a Napoli nel sec. XIX* (tesis mecanografiada), Nápoles - Posilippo 1955; E. VAN ROEY, *Les sciences théologiques*, en *Le mouvement scientifique en Belgique, 1830-1905*, II, Bruselas 1908, 488-523.

Sobre la arqueología cristiana: G. FERRETTO, *Note storico-bibliografiche di archeologia cristiana,* Ciudad del Vaticano 1942; R. FAUSTI, *Il P.G. Marchi e il rinnovamento degli studi di archeologia cristiana,* en *Xenia Piana Pio XII dicata,* Roma 1943, 445-514,

Sobre la teología en el Colegio Romano: L'Università Gregoriana del Collegio Romano, Roma 1925; H. SCHAUF, *C. Passaglia und Cl. Schrader,* Roma 1938; H. KERKVOORDE, EThL 22 (1946) 174-193; C.G. ARÉVALO, *Some Aspects of... the Ecclesiology of Perrone, Passaglia und Schrader,* Roma 1959; W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule,* Friburgo de Brisgovia 1962.

Sobre el renacimiento tomista: A. MASNOVO, *Il neotomismo in Italia. Origini e prime vicende,* Milán 1923; P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo,* ibid. 1940; C.A. WALZ, *Il tomismo dal 1800 al 1879,* «Angelicum» 20 (1943) 300-326; AUBERT-MARTINA 808-811 (bibliografía); *G. Sanseverino nel 1.º centenario della morte,* Roma 1965; P. ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX. La scuola del Sanseverino,* I, Roma 1968; FR. DURANTI, *La rinascita del tomismo a Perugia,* «Aquinas» 2 (1962) 249-294; R. PIZZORNI, ibid. 8 (1965) 423-458.

Todos los observadores, incluso los más adictos a la santa sede convienen en lamentar el nivel extraordinariamente bajo de la vida científica en Roma bajo Pío IX, la deficiente organización de las bibliotecas y la falta de interés por la enseñanza o la investigación en los departamentos competentes [1]. Sin embargo, por muy paradójico que pueda parecer, fuera de Alemania es en Roma donde se realiza el trabajo más serio en el campo del saber eclesiástico. Esto se debía en parte a extranjeros que trabajaban en Roma, en particular al benedictino francés Pitra [2], que dio a la luz ediciones patrísticas (aunque no exentas de defectos filológicos) y numerosas obras importantes sobre el derecho canónico oriental y la himnología bizantina, como también al oratoriano alemán Theiner [3], prefecto del archivo vaticano, espíritu a veces algo descuidado y confusionario, pero que sacó a la luz numerosas publicaciones de fuentes

1. Algunas citas se hallan en AUBERT, *Pie IX,* 184-185. A esto se puede añadir una observación de Ventura en una carta de 25 de febrero de 1861: «Todo lo que viene de Roma en el terreno puramente científico es una miseria y demuestra claramente que allí no se tiene la menor idea de las grandes cuestiones del momento »

2 V. p. 619, nota 63.

3. Sobre Augustin Theiner (1804-1874), cf. H. JEDIN, ArSKG 11 (1953) 247-250; véase también la biografía de su hermano Antonio por H. HOFFMANN, ibid. 9 (1951) 74-143, 10 (1952) 226-278, 11 (1953) 169-209, 12 (1954) 199-232, 13 (1955) 228-267.

que hoy día tienen todavía utilidad. Sin embargo, no todos eran extranjeros. El colaborador del cardenal Mai (1854), el barnabita Vercellone (1814-69) publicó algunos trabajos apreciables de crítica textual de la Biblia. Pero sobre todo la arqueología cristiana se presentaba como una ciencia puramente romana. Durante el pontificado de Gregorio XVI había resurgido a nueva vida, y ello debido a los alientos dado por este papa clarividente y al trabajo, desgraciadamente demasiado caído en el olvido, del canónigo Settele y, luego también, del jesuita Giuseppe Marchi. Este último, después de la reorganización del museo eclesiástico, había iniciado, aunque con no mucha habilidad, la investigación científica de las catacumbas, que desde el siglo XVII habían caído en pleno abandono.

Pío IX ratificó en 1852 este nuevo comienzo con la fundación de la *Commissione di archeologia sacra.* La obra de Marchi fue continuada por F. Tongiorgi, que hasta 1886 fue profesor en el Colegio Romano, aunque el discípulo favorito y continuador de Marchi fue realmente De Rossi [4]. Si bien tras los trabajos de Fausti no se puede ya decir que De Rossi fuera el creador de la arqueología cristiana, sin embargo la dotó en todo caso de un método rigurosamente científico y al mismo tiempo precisó de tal manera las reglas de la epigrafía cristiana, que él aparece como su fundador. Después de publicar *Inscriptiones christianae Urbis Romae* (1857) y de fundar luego, en 1863, el «Bolletino di archeologia cristiana», elaboró la amplia síntesis *Roma sotterranea cristiana,* en la que despertó a nueva vida la entera historia de la Iglesia romana primitiva, de su doctrina, de su jerarquía, de su liturgia y su arte —nuevo *locus theologicus,* al decir del cardenal Pie— aunque él, con ejemplar probidad científica se negaba absolutamente a ampliar la importancia de los hechos con intención apologética. Su obra fue el mejor trabajo posible de aquella época, declaró H.I. Marrou, añadiendo: «Hasta el gran Mommsen dio testimonio en su favor al negarse a incorporar las inscripciones de Roma al programa del *Corpus inscriptionum latinarum;* era la mayor prueba de consideración que se podía tributar a un sabio italiano, romano y católico» [5].

---

4. Sobre Giovanni Battista De Rossi (1822-94), véase LThK IX, 58-59 y H. LECLERCQ, DACL XV, 18-100.

5. *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII,* Roma 1961, 81.

Existía además el Colegio Romano. Si bien la enseñanza en él impartida seguía siendo más conforme a las reglas de la escuela que en las universidades alemanas[6] y, además, una parte del cuerpo docente no rebasaba una honrada mediocridad, sin embargo, la teología dogmática estaba brillantemente representada. Passaglia[7], el más conocido discípulo de Perrone y (según W. Kasper), «uno de los teólogos más geniales del siglo XIX, enseñó allí desde 1844 hasta 1858 y elaboró una teología basada en un notable conocimiento de los padres griegos, en la que se dejó guiar por Petau y Thomassin, aunque también por J.A. Möhler. Aunque no dominaba el alemán, se ponía al corriente de lo mejor que se publicaba en dicha lengua, ayudado por su joven colega C. Schrader[8], que, si bien con menos amplitud de vuelo y en forma más escolástica, en lo sucesivo se dejó guiar en gran escala por el método y la doctrina de su colega más entrado en años. Cuando Schrader fue nombrado profesor en Viena (1857) y Passaglia debió abandonar Roma por hallarse implicado en la causa itálica, su obra en el Colegio Romano fue continuada por el austríaco Franzelin[9].

Éste construyó una teología que, si bien destacó menos que la de Passaglia, en cambio era más robusta y exacta, basada en la crítica de los textos, de los monumentos y de los hechos, en lo cual Franzelin sacaba partido de los más recientes hallazgos arqueológicos y explotaba sus profundos conocimientos de las lenguas orientales y los trabajos de la escuela histórica alemana. Las obras sólidas y originales de estos tres maestros —a los que era poco propicia la lengua latina— daban gran cabida tanto a la teología positiva como a la especulación; su teología especulativa perseguía más una síntesis orgánica de los hechos de la fe a partir de la Biblia, que una penetración filosófica de las verdades de la revelación.

---

6. Datos interesantes en las memorias de F. HETTINGER, que estudió allí de 1841 a 1845: *Aus Welt und Kirche*, I, Friburgo de Brisgovia 1911, cap. I.

7. Sobre Carlo Passaglia (1812-87) cf. LThK VIII, 133. C.G. ARÉVALO, l.c., destacó el valor de su escrito *De Ecclesia Christi*, en el que aparece como precursor de la doctrina del cuerpo místico.

8. Sobre Clemens Schrader (1820-75), cf. LThK IX, 482; DThC XIV, 1576-79; F. VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963, 52-56, 153-160.

9. Sobre Johannes Baptist Franzelin (1816-86), cf. LThK IV, 272-273 y G. BONAVENIA, *Raccolta di memorie intorno alla vita dell'Em. card. Franzelin*, Roma 1877.

Al lado de estos trabajos, hacían una impresión muy pobre las *Instructions synodales sur les erreurs du temps présent* de Pie[10], que durante largo tiempo fueron tenidas por una de las obras maestras de la teología francesa del siglo XIX. En lucha contra el naturalismo de la época, trataban de exponer la economía sobrenatural de la salvación y ciertamente contenían muy bellas muestras de elocuencia, pero eran pobres de espíritu científico y sobre todo iban dirigidas contra autores que, como Cousin, todavía ejercían poco influjo en la joven generación. No obstante la fuerza persuasiva que las anima, son testimonio de la gran debilidad del pensamiento católico en Francia durante el segundo imperio. Los teólogos seguían todavía los métodos oratorios del romanticismo, mientras que los pensadores de aquel tiempo estaban dominados por los resultados de las ciencias positivas o por los minuciosos análisis de la crítica histórica. A este respecto es característica la flojedad de las refutaciones a la *Vie de Jésus* (1863), por cierto sumamente superficial, de Ernest Renan.

En el tereno de la historia de la Iglesia fue donde más saltó a la vista la inferioridad de los católicos —a excepción de Alemania— durante el pontificado de Pío IX. En España estuvo interrumpida durante casi todo un siglo la tradición de Flórez y Villanueva. También en Italia, si se prescinde de la arqueología cristiana, fue flagrante el retraso con respecto al siglo XVIII. Incluso buenos trabajadores, como C. Cantù y L. Tosti, siguieron atados a la vieja concepción de la *historia magistra vitae*, en la que el interés de la narración prevalecía sobre la actitud crítica.

En Francia hubo, sí, dos o tres buenos trabajos de teología positiva: no precisamente las obras de Freppel sobre los padres de la Iglesia, que no son sino una vulgarización elocuente, sino la *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles* (1852), de Ginoulhiac, y los dos tomos de Maret *Du concile général* (1869), que muestran buen conocimiento de la antigüedad cristiana, así como ciertas tendencias críticas. Ahora bien, Maret, al igual que Bossuet —por el que se dejaba guiar, aunque muy inteligentemente y sin la menor dependencia— carecía de las cualidades de un auténtico investigador y propendía más a la síntesis que

---

10. Véase p. 953, nota 5. Sobre su obra teológica véase HOCEDEZ II, 265-267 y passim.

al análisis[11]. Es verdad que no pocos eclesiásticos aprovechaban su tiempo libre para trabajos científicos, pero por lo regular se limitaban a investigaciones y publicaciones históricas de índole local, las cuales, por falta de entrenamiento técnico, raras veces iban más allá de un marco mediocre. Más grave fue todavía el que la tesis de la apostolicidad de las Iglesias de Galia, reasumida en 1835 por el sulpiciano Fallon y cuya insostenibilidad habían mostrado claramente los estudiosos de los siglos XVII y XVIII, fuera enseñada de nuevo en los seminarios, hallara acogida en los libros de historia, fuera apoyada por numerosos obispos y pareciera triunfar con la aparición, en 1877, de la obra del benedictino Chamard, *Les Églises du monde romain*[12].

Entre tanto, los monjes de Solesmes tuvieron que renunciar a continuar la publicación de la *Gallia christiana*, por no hallar en absoluto colaboradores. Este retraso en el terreno científico no fue siquiera compensado con trabajos aceptables de estilo sintético, más apropiados al genio francés. La *Histoire générale de l'Église depuis la création jusqu'à nos jours*, de Darras (1825-1878), en 44 tomos, que con la bendición del «Univers» fue tenida en gran predicamento durante un cuarto de siglo en los seminarios y en las casas parroquiales, revela una ignorancia absoluta de los principios más elementales del método histórico[13].

Algo mejor era la situación en Bélgica. En la universidad de Lovaina se siguieron realizando trabajos dignos de consideración, aunque no suficientemente madurados, en el campo del orientalismo, de la patrología[14] y del derecho canónico enfocado desde una perspectiva histórica.

Los bolandistas, una vez reanudada la tarea en 1837, pudieron publicar de 1845 a 1867 seis tomos de los *Acta sanctorum*, incluyendo en su campo de trabajo las fuentes eslavas y la hagiografía céltica. Su incitador, el infatigable V. de Buck, no dejó de ser, sin embargo, hasta su muerte (1876) un «improvisador

11. Cf. R. THYSMAN, RHE 52 (1957) 401-465.

12. Cf. A. HOUTIN, *La controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIXe siècle*, Laval 1900.

13. Cf. DHGE XIV, 89-91.

14. Cf. EThL 9 (1932) 663-670, 678-680, 689-692. Acerca de Henri Feye (1820-94), profesor de derecho canónico de 1850 a 1885, bajo cuya dirección aparecieron diferentes tesis doctorales que llamaron la atención en el mundo científico, véase también DHGE XVI, 1359-60 y SCHULTE III, 295.

genial» (P. Peeters) y sólo con su sucesor, Ch. de Smedt, halló por fin el grupo una base sólida[15].

En filosofía, el «otro ojo» de la teología, la situación era más complicada. Los sistemas que al tomar posición contra el racionalismo desvalorizaban excesivamente la fuerza de la razón, después de la condenación de Lamennais y de las dificultades de Bautain habían perdido parte de su prestigio, pero muchos católicos veían, con todo, en las intervenciones de Roma únicamente advertencias para poner en guardia contra exageraciones, y el tradicionalismo siguió viviendo en forma mitigada hasta el concilio Vaticano, sobre todo en Italia y en Francia, donde en este sentido fue sostenido principalmente por A. Bonnetty[16] y por el brillante polemista italiano Ventura[17], que por razón de los acontecimientos de 1848 había sido forzado a trasladarse a Francia. Bonnetty, en sus «Annales de philosophie chrétienne», persiguió todavía su plan de descubrir la pervivencia de la revelación primigenia, criticando severamente el pernicioso influjo del racionalismo aristotélico en el «lenguaje tan poco cristiano» de la teología escolástica. Ventura admitía que la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y los fundamentos de la moral, supuesto que se hayan conocido, pueden ser demostrados por la razón, pero contra los «semipelagianos de la filosofía» sostenía la necesidad de la revelación precisamente para ese primer conocimiento, y la importancia del lenguaje otorgado por Dios, para la elaboración de estos conceptos.

El éxito del tradicionalismo, que se mantuvo, a pesar de la crítica formulada por los defensores de los fueros de la razón, tanto de la Compañía de Jesús[18] como de Saint-Sulpice, y a pesar de una intervención muy discreta de Roma[19], se explica no sólo por la fascinación que había ejercido Lamennais sobre la mayor parte de sus discípulos, sino también por la circunstancia de que el sis-

---

15. Cf. P. PEETERS, *Figures bollandiennes contemporaines*, Bruselas 1948, 11-26.

16. Sobre él, véase p. 617, nota 59.

17. Sobre él, véase p. 376. También L. FOUCHER, l.c., 238-249.

18. P.M.A Chastel (1804-61) se mostró especialmente agudo y por su libro *De la valeur de la raison humaine* recibió la aprobación de Liberatore y Passaglia, así como del maestro del Sacro Palacio. Cf. L. FOUCHER, l.c., 250-252, y SOMMERVOGEL II, 1089-91.

19. Bonnetty fue requerido el año 1855 a dar su asentimiento a cuatro tesis (cf. ASS III, 224), las tres primeras de las cuales habían sido determinadas por las que Bautain había suscrito veinte años antes. La cuarta tesis reconocía el valor de la filosofía escolástica.

tema tradicionalista estaba muy en consonancia con las tendencias autoritarias a que se inclinaban tantos católicos después de la crisis de 1848, así como también con la postura ultramontana. En esta perspectiva cobra su verdadero sentido la tentativa de los ontologistas franceses que, por lo demás, tuvo limitada difusión, contratriamente al sistema de Rosmini. Partió de un grupo de sacerdotes inteligentes[20], que se hacían cargo del peligro que la instauración de un principio autoritario predominante en la filosofía iba a representar para el futuro del catolicismo en una sociedad pagada de autonomía intelectual, y que, por otro lado, no podían darse por satisfechos con los sistemas idealistas alemanes ni con el positivismo que se cerraba a los problemas metafísicos, y por ello trataban de restaurar el intelectualismo en una tradición platónica y agustiniana.

Ahora bien, ya en 1850 una intervención del general de los jesuitas acabó rápidamente con la boga de las doctrinas ontologistas en el escolasticado de Vals[21]. Y mientras que los ataques contra Rosmini acabaron dos veces (1854 y 1876) con una sentencia absolutoria provisional[22], en cambio, la oposición neoescolástica logró en 1861 la condenación por el santo oficio de siete tesis características del ontologismo francés[23] y algo más tarde la de los escritos de Ubaghs[24]. Éste era el principal representante del ontologismo

20. Los más importantes fueron, en Saint-Sulpice Baudry y Branchereau, y en la Sorbona, Maret y sobre todo Hugonin; el sistema gozó de grandes simpatías en el escolasticado de los jesuitas de Vals, en varios seminarios sulpicianos y hasta en el público culto, gracias al apoyo del «Ami de la religion» y del «Correspondant». Cf. L. FOUCHER, l.c., 176-195.

21. Cf. BURNICHON III, 140-161.

22. Cf. H. REUSCH, *Der Index*, II, Bonn 1885, 1142-44; además AUBERT-MARTINA 812-819 (bibliogr.).

23. Cf. ASS III, 204-206. Sobre las discusiones que siguieron a esta intervención, véase DThC XII, 1047-55 y J. KLEUTGEN, *L'ontologismo e le sette tesi censurate dalla S. Inquisizione*, Roma 1867.

24. Cf. ASS III, 206-224. Sobre los comienzos del caso Ubaghs, véase p. 607s (bibliografía, p. 609 y nota 37). La cuestión volvió a surgir desde 1858, concretamente por instigación de los obispos de Lieja y sobre todo de Brujas, antiguos alumnos de la Gregoriana, que también tenían empeño en reaccionar contra el cardenal Sterckx, al que reprochaban no tomar en consideración la opinión de los otros obispos en la vigilancia de la orientación doctrinal de la universidad católica. Se aseguraron el apoyo de Perrone y de «La Civiltà cattolica», y así se logró que el papa retirara el examen de la causa a la congregación del índice y lo encomendara al santo oficio, porque el cardenal D'Andrea, prefecto del índice, adversario de los jesuitas, era muy propicio a los lovanienses. Las intervenciones del cardenal Sterckx, que quería salvar el buen nombre de la universidad, difirieron por algunos años la decisión de Roma. Sin embargo, el año 1864 el santo oficio declaró insuficientes las rectificaciones efectuadas por Ubaghs y en

combinado con el tradicionalismo, que había sido la doctrina dominante de la universidad de Lovaina, tanto en la facultad teológica, como en la filosófica.

La reacción contra el tradicionalismo y el ontologismo fue una de las consecuencias del renacimiento de la escolástica, promovido por el ala conservadora del romanticismo, entusiasmada tanto con las ideas como con las instituciones de la edad media. Antes de 1870, muchos partidarios del retorno a la escolástica no eran todavía auténticos neotomistas, sino mejor eclécticos, que si bien querían volver a la filosofía de la edad media, tendían a repensarla a fondo bajo la luz de Suárez —así en España, aunque no sólo allí— o del cartesianismo —así, sobre todo, en Francia y en Italia—. Sin embargo, fue creciendo progresivamente el número de los partidarios de un retorno al auténtico tomismo: en Alemania a partir de los años cincuenta, como veremos más en detalle; en España, en el grupo en torno al dominico Ceferino González, que en esta perspectiva fundó en 1873 la revista «La ciencia tomista»; en Francia, en el círculo de Maurice d'Hulst; en Bélgica, en el círculo del dominico italiano Lepidi, profesor y luego prefecto de estudios en el escolasticado de Lovaina (desde 1863); pero sobre todo en Italia.

Mientras que el Colegio Romano había sido hasta la elevación de León XIII al solio pontificio una ciudadela del suarecianismo, los jesuitas de «La Civiltà Cattolica», especialmente Liberatore, se convirtieron en ardientes propagandistas del tomismo. Los dos centros principales eran Piacenza, con el Collegio Alberoni, y sobre todo Nápoles, con el Collegio Massimo de los jesuitas y con el liceo arzobispal, donde G. Sanseverino[25] había organizado desde 1848 una academia tomista y publicaba la revista «Scienza e fede» a fin de propagar sus ideas, y donde después de su muerte (1865) asumió la dirección S. Talamo. Había, sin embargo, otros centros, sobre todo en Bolonia, donde otro jesuita, Cornoldi, preocupado muy especialmente por la concordancia entre ciencia y fe, editó una revista combativa en favor del tomismo, «La Scienza italiana»,

---

1866 condenó definitivamente sus obras, en lo cual se hizo referencia, entre otras cosas, a la condenación de las 7 tesis ontológicas de 1861.

25. Su *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* (7 vols., Nápoles 1862-72), terminada por su discípulo N. Signoriello, es una obra notable por su claridad, profundidad y sus informaciones históricas.

y en Perugia, donde el cardenal Pecci, con la ayuda de su hermano, que era jesuita, y de algunos dominicos, había fundado la *Accademia San Tommaso,* en la que fue madurando su programa de reforma de los estudios eclesiásticos.

Si se consideran las cosas desde un punto de vista cuantitativo, hay que reconocer que los autores católicos del tercer cuarto del siglo XIX aplicaron sin duda alguna sus mejores energías a la apologética. En efecto, después de la reanimación de la religiosidad y de la simpatía por la Iglesia medieval, por lo que se caracterizaba la generación del romanticismo, a partir de mediados del siglo se experimentó en el mundo intelectual una rápida evolución de otro orden. La reivindicación histórica del cristianismo y la tradicional autoridad de la Biblia fueron puestas en tela de juicio en nombre de la crítica histórica, como también de los descubrimientos de la arqueología y de la paleontología orientales.

El problema de la trascendencia del cristianismo se planteó en los comienzos mismos de la historia comparativa de las religiones, y luego no tardaron en verse atacadas, por el séquito de la joven izquierda hegeliana y de Feuerbach, incluso las bases del teísmo y la idea de la religión. Las explicaciones materialistas del mundo fueron propagadas en amplios círculos de Alemania por hombres como Ludwig Büchner (hermano del poeta Georg), Karl Vogt o Ernst Haeckel. Spencer continuó la tradición del empirismo inglés y contribuyó a propagar más allá de las fronteras de su país una interpretación evolucionista del mundo, inspirada en Darwin, que los teólogos creyeron tener que rechazar categóricamente [26]. En la Francia del II imperio se asoció la corriente de ideas nacida de Auguste Comte con el agnosticismo inglés y con el materialismo alemán, y con el nombre de *positivismo* se convirtió en un artículo intelectual de exportación.

En estas circunstancias no debe sorprender que la apologética alcanzara cada vez mayor importancia a lo largo del siglo XIX. El análisis del dogma, que hasta entonces había pasado por el quehacer fundamental de la teología, pareció entonces a la mayoría

26. La primera intervención del magisterio tocante a la teoría de la descendencia fue la declaración del sínodo provincial de Colonia, el año 1860. En ella se decía que la tesis de que el cuerpo humano surgió de la transformación de un estado natural anterior *era contraria a la Sagrada Escritura y a la fe.*

de los pensadores católicos una tarea menos apremiante que la defensa de los fundamentos del cristinismo y de la religión. Incluso cuando cultivaban teología en su sentido propio, lo hacían también con un enfoque apologético. Las especulaciones de Hermes o de Günther, que (sobre todo del último) pertenecían formalmente al campo de la dogmática, estaban en realidad determinadas por la finalidad de hacer el dogma aceptable incluso por quienes se habían adherido a la filosofía moderna. Hasta los trabajos científicos llevados a cabo en Alemania bajo la guía de los profesores de Tubinga y sobre todo de Munich, estaban más orientados a la defensa de las grandes tesis cristianas o católicas contra la crítica racionalista o protestante, que a la vuelta a las fuentes primigenias de la Sagrada Escritura o de los padres.

Es verdad que se multiplicaban las obras apologéticas en sentido propio, las cuales daban también testimonio del celo apostólico de sus autores; sin embargo, la mayoría de ellas adolecían de una falta casi total de adaptación. Más sólidamente en Alemania, más superficialmente en otras partes, se repetían incesantemente los mismos argumentos clásicos, que dada la atmósfera intelectual de la época, no hacían ya impacto por ser las gentes cada vez menos receptivas. Sorprende, entre otras cosas, tener que constatar cuán raros eran los trabajos que con anterioridad a los últimos veinte años del siglo tratasen competentemente el problema central de la conciliación entre la fe cristiana y la nueva actitud mental basada en gran parte en las ciencias físiconaturales. Un primer paso hacia adelante fue dado, sin embargo, en 1875 por el jesuita Carbonelle con la fundación de la *Société scientifique de Bruxelles*, que reunía a hombres de ciencia católicos de todos los países. Dos años después siguió la fundación de la «Revue des questions scientifiques» como órgano de dicha sociedad.

Entre los apologetas que se esforzaron por apropiarse el punto de vista de aquellos a quienes querían convencer, se puede mencionar en Italia a G. Bonomelli, cuya obra *Il giovane studente* (3 vols., 1871-74), fue una de las mejores de esta clase en aquel tiempo [27]. En Bélgica, el redentorista Dechamps [28] elaboró el llamado

27. C. BELLÒ, *G. Bonomelli*, Brescia 1961, 52-55.

28. Sobre Victor Dechamps (1810-83), uno de los predicadores belgas más renombrados, nombrado arzobispo de Malinas en 1867, véase M. BECQUÉ, *Le card. Dechamps*,

método de la providencia, que expuso en una serie de obras publicadas de 1857 a 1874 y que luego defendió contra las críticas, a veces verdaderamente duras. En Francia hay que mencionar al jesuita Félix y a Gratry. Félix pronunció de 1853 a 1869 las conferencias de Notre-Dame de París[29] y esbozó en ellas una apologética que arrancaba de las realidades del tiempo. Tuvo la habilidad de analizar agudamente estas tendencias, sobre todo el entusiasmo por el progreso, y se esforzó en demostrar que el cristianismo no sólo dista muchísimo de impedir lo más mínimo cualquier legítima aspiración de la humanidad, sino que, por el contrario, es el único camino por el que la humanidad puede alcanzar aquello a que aspira confusamente. Gratry[30] había intentado en vano realizar la idea de Lamennais, de reunir a algunos sacerdotes en una especie de laboratorio apologético, restaurando a este objeto en 1852 el *Oratoire de France*[31], aunque en varios de sus escritos entreveía ya el camino que en la generación siguiente emprendieron Ollé-Laprune y más tarde Blondel. Según L. Foucher, Gratry realizó la tentativa «amplia y mejor lograda de una filosofía católica en la Francia del siglo XIX», aunque deba reconocerse, con Sertillanges, que «formula demasiado como literato y piensa demasiado como poeta, para poder ser incluido entre los grandes filósofos».

Un hombre, sin embargo, descuella por encima de todos por la fuerza y pujanza de su genio y por la fecundidad de su visión de futuro: Newman[32]. Todavía más que Möhler preparó el camino para la incorporación de nuevas exigencias y nuevos

---

2 vols., Lovaina 1956, y *L'apologétique du card. Dechamps*, París-Lovaina 1949. Lo esencial de sus ideas se expone en los *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne* (1857).

29. P. FERNESSOLLE, *Les conférenciers de Nôtre-Dame*, II, París 1936, 59-136.

30. Sobre Alphonse Gratry (1805-72), véase A. CHAUVIN, *Vie du P. Gratry*, París 1911, y L. FOUCHÉ, l.c., 197-236.

31. Cf., aparte de la biografía de Gratry (136-190: *L'idéal, La réalité*), A. PERRAUD, *L'oratoire de France au XVIIe et au XIXe siècle*, París 1866, y G. DE VALROGER, *Le P. de Valroger*, París 1911. Pudo reclutar algunos adeptos valiosos, pero Pététot, al que estaba confiada la organización, prefirió orientar sus gentes, a pesar de las protestas de Gratry, hacia la enseñanza media.

32. Sobre John Henry Newman (1801-90), convertido al catolicismo en 1845, véase bibliogr., en p. 540s. Sobre su concepción teológica: R.A. DIBBLE, *J.H. Newman. The Concept of Infallible Doctrinal Authority*, Washington 1955; J. STERN, *Bible et tradition chez Newman. Aux origines de la théorie du développement*, París 1967; B.D. DUPUY, *Textes newmaniens*, VII. *Lettre au Duc de Norfolk*, Brujas - París 1970; L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, París 1970, 135-152 (sobre la eclesiología de Newman)

valores de la razón humana al servicio de la fe: el valor y la exigencia del pensar histórico en su *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845); el valor del juicio espontáneo, que se basa en la convergencia de juicios y parte de la experiencia total de la vida, y la exigencia de una «dialéctica de la conciencia» y de una preparación psicológica del sujeto para un asentimiento racionalmente justificado a la fe, en la *Grammar of Assent* * (1870); la importancia del sentido de la Sagrada Escritura y de los antiguos padres de la Iglesia para el misterio, en la base de todo conocimiento religioso; sin hablar de las sugerencias en el terreno de la eclesiología, en su artículo —que tanto se le reprochó— *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859), en su *Letter to the Duke of Norfolk* (1875) y en los dos volúmenes de la *Via Media* (1877). Desgraciadamente, nadie estaba entonces preparado para marchar por los nuevos caminos, cuya fecundidad había barruntado Newman, y la forma de ensayo hacía que la mayor parte de sus estudios fueran todavía más inaccesibles a los teólogos de profesión. A esto se añadían las sospechas de que fue objeto su ortodoxia, que ilustran uno de los aspectos más desagradables de la política ideológica de la curia romana bajo Pío IX, que perduraron hasta el advenimiento de León XIII al pontificado.

Los escolásticos y los «germánicos» contra los teólogos alemanes

FUENTES: Además de la correspondencia de Döllinger (entre otras, la correspondencia con Lord Acton, pub. por V. CONZEMIUS, I, Munich 1963), v. A. FLIR, *Briefe aus Rom*, Innsbruck 1864; *Jansenns Briefe*, pub. por L. PASTOR, I, Friburgo de Brisgovia 1920; *Briefe von und an Ketteler*, pub. por I. RAICH, Maguncia 1879; A.M. WEISS, *Lebensweg und Lebenswerk*, Friburgo de Brisgovia 1925, cap. I y II; G. V. HERTLING, *Erinnerungen* I, Friburgo de Brisgovia 1919; J.F. V. SCHULTE, *Lebenserinnerungen* I-II, Giessen 1908-09; F.X. KRAUS, *Tagebücher*, pub. H. SCHIEL, Colonia 1957, 1-276. Además las revistas «Der Katholik», «Stimmen aus Maria Laach», «Theologisches Literaturblatt» y «La Civiltà cattolica», y las sinopsis de la época de A. V. SCHMID, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet des Katho-*

* Traducida al castellano con el título de *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960.

lizismus in der neuesten und gegenwärtigen Zeit, Munich 1862, y K. WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie*, Munich 1866, 342-642.

BIBLIOGRAFÍA: La obra del viejocatólico J. FRIEDRICH, *I. v. Döllinger*, III, Munich 1901 es fundamental, aunque parcial. Entre los trabajos más reciente, mencionamos: SCHEFFCZYK XXXVI-IL, 261-522; F. v. BEZOLD, *Geschichte der rheinischen Fr.-W.-Universität zu Bonn 1818-1918*, Bonn 1920; S. MERKLE, *Die Vertretung der Kirchengeschichte in Würzburg bis zum Jahre 1879*, en *Aus de Vergangenheit der Universität Würzburg*, Berlín 1932, 146-214; TH. FUNK, ThQ 108 (1927) 209-220 (sobre Tubinga); G.B. GUZZETTI, *La perdita della fede nei cattolici*, Venegono 1940, 75-175; R. LILL, *Die deutschen Theologieprofessoren im Urteil des Münchener Nuntius*, en *Reformata reformanda*, homenaje a H. Jedin, II, Münster 1965, 483-508.

Sobre la renovación escolástica: F. BUUCK, «Scholastik» 18 (1943) 54-77; M. SCHMAUS, *Die Stellung Scheebens in der Theologie des XIX. Jh.*, en *M.J. Scheeben. Der Erneuerer der katholischen Glaubenswissenschaft*, Maguncia 1935, 31-54; A. KERKVOORDE, *Scheeben et son époque*, en *M.J. Scheeben. Le Mystère de l'Église*, París 1946, 5-34; B. WELTE, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jh.*, «Freiburger Dies Universitatis» 2 (1953-54) 25-55; TH. SCHÄFER, *Die erkenntnistheoretische Kontroverse Kleutgen-Günther. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Neuscholastik*, Paderborn 1961; W. BARTZ, *Das Problem des Glaubens in der Auseinandersetzung mit. J. Kleutgen*, Tréveris 1950.

Uno de los principales méritos de la escuela de Tubinga consistió en haber repensado a fondo el dogma católico con una conciencia muy marcada de la dimensión histórica, cuyo descubrimiento representa uno de los rasgos capitales de la vida del espíritu del siglo XIX: lo que desde entonces contó no era ya la erudición crítica o la cronología, sino el sentido del devenir y la convicción de que los acontecimientos y las doctrinas sólo son lo que realmente son si se sitúan en el tiempo y se explican desde el complejo de la situación en que tuvieron origen. Tras las huellas de Drey y de Möhler, cada vez más teólogos se ocuparon del análisis y del examen de las consecuencias resultantes de la inserción del acontecimiento cristiano y de la revelación en la historia. No por ello desaparecieron los aspectos especulativos, ni siquiera fuera de los círculos que persistían en la tradición escolástica. De esto es prueba el entusiasmo por las ideas de Günther en toda Alemania, como también la actividad docente de Kuhn en Tubinga, que perduró con éxito hasta 1882. Sin embar-

go, al avanzar el siglo, las ciencias teológicas se orientaron más en el sentido de la teología histórica y se interesaban más por la fuerza vital del dogma que por su metafísica. Esta orientación, menos especulativa que en la primera mitad del siglo XIX, resultó acelerada por los intereses apologéticos. Mientras que los historiadores protestantes elaboraban un método crítico que les permitiera hacer tambalear más de una posición tradicional tocante a los orígenes del cristianismo o en una concepción medieval, en algunas facultades, sobre todo en Tubinga, se desarrolló una exégesis radical y una interpretación hegeliana de la historia del dogma, que había sido iniciada por Ferdinand Christian Baur. Los teólogos católicos, en estrecho contacto con sus adversarios en las universidades se hicieron rápidamente cargo de que era imprescindible seguirlos al nuevo terreno en que se desarrollaba la lucha, combatirlos con las mismas armas que ellos empleaban, es decir, con los hechos, los textos y los documentos, y eventualmente revisar ciertas posiciones inconciliables con los hechos.

En el terreno de la exégesis hay que mencionar sobre todo a: Bisping [33], cuyo *Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament* (= Manual exegético del Nuevo Testamento, 9 vols., 1854-76) fue largo tiempo, por parte católica, el único comentario completo, aunque poco original; los profesores muniqueses del Antiguo y del Nuevo Testamento, Haneberg [34] y Reithmayr [35]; Schegg [36], autor de una *Vida de Jesús* (2 vols., 1874-75). Se pueden añadir dos tratados bastante modestos sobre teología bíblica, el *Handbuch der Theologie des Alten Bundes* (= Manual de Teología del Antiguo Testamento, 2 vols., 1861-62), de P. Scholz, y *Die neutestamentlichen Lehrbegriffe* (= Los conceptos doctrinales neotestamentarios, 2 vols., 1852), de J. Lutterbeck, así como algunos ensayos escritos con la intención de armonizar los relatos del Génesis con los modernos descubrimientos científicos [37], como, por ejemplo, *Bibel und Natur*, de Reusch (1860, ^{4}1870), y *Die biblische Schöpfungsgeschichte* (= La historia bíblica de la creación), de

33. Sobre August Bisping (1811-84), profesor en Münster, véase DHGE IX, 10-11.
34. Sobre Daniel-Bonifaz Haneberg (1816-76), véase *100 Jahre St. Bonifaz in München*, Munich 1960, 29-36, 61s.
35. Sobre Franz Xaver Reithmayr (1809-72), véase LThK VIII, 1155.
36. Sobre Peter Johann Schegg (1815-85) véase LThK IX, 379s.
37. Cf. DThC VI, 2340-46.

Baltzer (1867, ²1872). En total, el trabajo realizado por parte católica, aunque no fue insignificante, quedaba bastante atrás en comparación con lo que se había hecho por parte protestante.

En cambio, la historia del dogma y la historia de la Iglesia experimentaron un notable florecimiento: primeramente en Tubinga, donde Hefele[38], juntamente con otros trabajos científicos que se extendían desde los padres apostólicos hasta el cardenal Jiménez de Cisneros, publicó su monumental *Conciliengeschichte* (Historia de los Concilios, 7 vols., 1855-74), mientras que un grupo de jóvenes estudiosos agrupados en torno a la «Theologische Quartalschrift», utilizaban los nuevos métodos críticos para describir las etapas del progreso en el pensamiento cristiano; pero sobre todo en Munich, gracias a la irradiación cada vez más fuerte de Döllinger[39], cabeza indiscutible de la escuela histórica católica en Alemania.

Döllinger había hecho aparición durante los acontecimientos de 1848 como uno de los adalides católicos más importantes, tanto en el tereno político como en el religioso, aunque quedó desengañado por la orientación del movimiento católico bajo la guía de los hombres de Maguncia y el creciente influjo de los jesuitas en la Iglesia. Por esta razón abandonó la actividad pública para dedicarse enteramente al trabajo científico, por lo demás siempre en un horizonte apologético: *Hippolitus und Callistus* (1853), obra maestra de crítica histórica, fortalecería la conciencia católica en vista de las objeciones contra el papado, que protestantes como Bunsen creían haber hallado en los recién descubiertos *Philosophoumena;* también *Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums* (= Paganismo y judaísmo, 1857), primera tentativa por parte católica, de exponer los comienzos del cristianismo, encuadrándolos en su marco histórico, y de comprobar a la luz de la historia que el nacimiento del cristianismo no se puede explicar por evolución alguna natural de procedencia griega o judía; y *Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung* (= El cristianismo y la Iglesia en el tiempo de la funda-

38. Sobre Karl Joseph Hefele (1809-93), profesor de historia de la Iglesia y patrología desde 1840 hasta 1869, nombrado luego obispo de Rottenburg, véase A. HAGEN, *Gestalten aux dem schwäbischen Katholizismus*, II, Stuttgart 1950, 7-58.

39. Sobre Ignaz Döllinger (1799-1890), véase bibliografía en p. 606, nota 31; sobre sus trabajos anteriores, hasta 1850, véase p. 605s.

ción, 1860), trabajo, en el que de cuando en cuando se siente un auténtico aliento religioso y que contiene diversos pasajes sobre el papado dirigidos claramente contra los protestantes[40]. El influjo de Döllinger, del que hoy día apenas si podemos formarnos ya una idea, se extendió más y más no tanto por sus publicaciones, sino más bien por sus clases, cuyo impacto fue transmitido por sus discípulos a numerosas cátedras en Alemania, en Austria y en Suiza. Además, en los contactos personales, su riqueza de pensamiento, la mirada radiante y el tono llano y sencillo de aquel hombre se ganaba a su interlocutor; también su correspondencia se extendió al entero mundo científico de habla alemana, inglesa y francesa.

Döllinger, Hefele, Kuhn, Günther y la mayoría de sus colegas y discípulos, estrechamente relacionados con el mundo de la universidad, estaban animados sobre todo por el propósito de librar a los intelectuales católicos del complejo de inferioridad que había suscitado en ellos el florecimiento de la ciencia protestante y racionalista. A fin de lograr esta meta trataban de animarlos a lanzarse a la competición con las mismas armas y de infundirles la sensación de plena libertad científica, prescindiendo de las cuestiones —relativamente pocas— en que se trataba claramente del dogma. De esta manera esperaban procurar a la Iglesia un influjo en el mundo del espíritu, que correspondiera al que estaba a punto de conseguir en la vida pública.

Una parte del clero alemán, entre otros el obispo de Maguncia, Ketteler, y sus consejeros Lenning, Heinrich, Moufang, veían sin embargo las cosas desde otro ángulo visual. Fijaban la atención sobre todo en la masa de católicos —los campesinos, los trabajadores manuales, la clase media— cuya convicción cristiana, fortalecida por un clero más piadoso y más celoso, se manifestara al exterior en un poderoso movimiento de asociaciones bien disciplinadas que, subordinadas a la santa sede, se hallaran en condiciones de transmitir las consignas de la jerarquía a los diferentes sectores de la vida cotidiana. Los partidarios de estos propósitos tenían más interés en poseer buenos sacerdotes que sacerdotes doctos, y se oponían por tanto al sistema alemán que for-

40. La 2.ª edición (1868) fue modificada en sentido menos favorable al papado.

zaba a los jóvenes clérigos a estudiar en las facultades teológicas dependientes de las Universidades del Estado. Querían remplazar este sistema por el de los seminarios diocesanos, corriente en Francia y en Italia, y que Ketteler había reintroducido sin demora en su diócesis de Maguncia. Muchos de ellos querían además incluso sustraer a los jóvenes seglares al ambiente de las universidades, cuyo cuerpo docente era protestante en su gran mayoría [41] y exigían por tanto la fundación de una Universidad católica [42] que desempeñara entre los católicos alemanes el mismo papel que la universidad de Lovaina en Bélgica [43]. Estos planes fueron apoyados por revistas y grupos inspirados por el círculo de Ketteler.

A ellos se oponían, con Döllinger a la cabeza, todos aquellos que estaban convencidos de que se necesitaba absolutamente un clero que estuviera a la altura de los postulados intelectuales del tiempo y que veían el peligro que implicaba una educación de los jóvenes católicos en total aislamiento, ya que ésta los privaría de los recursos científicos que, según su convicción, sólo podían ofrecer las viejas universidades. Temían tener que presenciar cómo los católicos quedaban desconectados de la vida científica de su tiempo si llegaba a imponerse el punto de vista de sus adversarios en política eclesiástica, y ello tanto más, cuanto que estos adversarios postulaban abiertamente la vuelta a la escolástica, porque en general no habían captado el apremio de los problemas de la crítica histórica y sobre todo abrigaban la convicción de que todo el pensamiento especulativo alemán, desde Kant, se hallaba en un callejón sin salida.

---

41. Así, en Prusia, con una población de 7 millones de católicos y 10 millones de protestantes en 1864, de los 556 profesores universitarios sólo 55 eran católicos.

42. La idea de una universidad católica que había asomado ya en 1848, tomó cuerpo concretamente en 1861. Sin embargo, diversas dificultades y luego, después de 1870, el *Kulturkampf* obligaron a abandonar el proyecto. Cf. G. RICHTER, *Der Plan zur Errichtung einer katholischen Universität in Fulda,* Fulda 1922.

43. Idéntica tendencia se encuentra por este tiempo en otros varios países. En Gran Bretaña, ya el año 1851 los obispos irlandeses, apoyados por Wiseman, fundaron una universidad católica en Dublín, aunque la empresa fracasó al cabo de algunos años, no obstante los esfuerzos de Newman (cf. F. MCGRATH, *Newman's University: Idea and Reality,* Londres 1951, y A. GWYNN, *Newman-Studien,* III, Nuremberg 1957, 99-110); Manning intentó por su parte fundar un *college* católico en Kensington, que también tuvo corta existencia (cf. E. PURCELL, *Life of card. Manning* I, 495-505). En Francia lograron los católicos, sobre todo gracias a Dupanloup, obtener mediante la ley de 12 de julio de 1875 la autorización para abrir universidades libres. Inmediatamente se fundaron 5 universidades: en París, Lille, Angers, Lyón y Toulouse (cf. LECANUET I, 251-268, 501-510, y A. BAUDRILLART, *Vie de Mgr. d'Hulst,* I, París 1912, 277-383).

Este retorno a la escolástica era la consigna de la revista maguntina «Der Katholik», dirigida por los profesores nombrados por Ketteler en tiempos de la reapertura del seminario en 1849. Entre éstos se hallaban, con los pioneros del ideal científico escolástico en Alemania, el dogmático Heinrich[44] y el filósofo Haffner[45]. En Bonn el movimiento fue promovido insistentemente por un joven seglar combativo, Franz Jakob Clemens[46]. En Munich gozó del apoyo de las «Historisch-politische Blätter», como también del arzobispo Reisach, antiguo alumno del seminario alemán en Roma, y del vicario general Windischmann, que desde hacía tiempo llamaba la atención sobre los peligros del güntherianismo. En Austria fue estimulado por el cardenal Rauscher, que en 1857 llevó a la universidad de Viena al jesuita Schrader y al dominico Guidi; desde 1857 halló un centro activo en la facultad teológica de Innsbruck, confiada a los jesuitas. Éstos se contaban en todas partes entre los más ardientes pioneros de la restauración escolástica, a cuyo éxito contribuyeron las obras de Kleutgen[47]: *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt* (= Defensa de la teología del pasado, 5 vols., 1853-70), y sobre todo *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt* (= Defensa de la filosofía del pasado, 2 vols, 1860-63). Kleutgen logró repensar, de manera original y a fondo, la doctrina de santo Tomás, aunque no vaciló en abordar problemas que Tomás de Aquino nunca había contemplado, o en dejarse inspirar ocasionalmente más bien por Suárez. Acertó a mostrar cómo la doctrina tradicional podía satisfacer las exigencias de los problemas modernos y logró presentarla en la perspectiva de los grandes sistemas modernos, despojada de los métodos anticuados que la hacían indigesta para las mentes ilustradas. En ello se cifró su gran mérito.

---

44. Sobre Johann Baptist Heinrich (1816-91), véase p. 706, nota 27. Su *Dogmatische Theologie*, 6 vols. Maguncia 1873ss, revela el doble empeño de orientar la teología en sentido kerigmático y de completar las exposiciones escolásticas mediante un serio estudio de la Sagrada Escritura y de los padres.

45. Sobre Paul Leopold Haffner (1829-99), véase L. LENHART, «Jb. für das Bistum Mainz» 8 (1958-60) 11-117.

46. Sobre Franz Jakob Clemens (1815-62), miembro activo de la Asociación Católica, véase «Der Katholik» 42 (1862) I, 257-280, y LThK II, 1230.

47. Sobre Joseph Kleutgen (1811-83), jesuita de origen alemán residente en Roma, véase F. LAKNER, ZKTh 57 (1933) 161-214, y LThK VI, 340. Si bien sus obras hallaron escaso eco en el mundo universitario, lo hallaron muy grande en el mundo católico, reforzado todavía por la traducción francesa e italiana de su *Philosophie der Vorzeit*.

El hecho de que muchos simpatizaran con esta corriente escolástica se explica, en parte, por las verdaderas deficiencias que había acusado la enseñanza teológica en las universidades, por ejemplo en la tendencia racionalista o en la historicista de toda una serie de profesores, y sobre todo en el descuido de la función de guía que en teología compete al magisterio eclesiástico guiado por el Espíritu Santo. Por otro lado, Scheeben mostró, en la generación siguiente[48], que la neoscolástica no sólo tenía utilidad defensiva en la lucha contra los teólogos alemanes, sino que además podía inspirar obras de verdadero valor intelectual y religioso; y las obras de Karl Werner[49] demostraron que la adhesión a la escolástica no excluía necesariamente una sólida erudición histórica. No obstante, hay que reconocer que la mayoría de los productos de la escuela neoscolástica quedaron a un nivel bastante modesto. Incluso cuando se intentaba completar los tratados especulativos de los autores clásicos mediante la incorporación de conocimientos históricos —que por lo demás eran casi siempre de segunda mano—, estos conocimientos no eran realmente integrados ni explotados en sentido de la teología histórica.

Su retirada al bastión de un sistema de vigencia intemporal, costó a la teología su actualidad y su representatividad en el mundo moderno, y así hay que dar sin reservas la razón a L. Scheffczyk cuando escribe: «No es posible dudar de que, en comparación con la juvenil lozanía, el pluriformismo y el ímpetu entusiástico del pensamiento teológico en el período que se extiende de S. Drey a A. Günther, el trabajo de la neoscolástica da la sensación de circunspección, uniformidad y sobriedad; el pensamiento personal que conduce a veces a lo genialmente subjetivo, fue reemplazado por un frío método didáctico de interpretación de la verdad eternamente valedera; la especulación que pugna por la unidad y la visión orgánica de conjunto fue remplazada por la investigación objetivante de detalle, y la apertura universal a todas las corrientes de la vida del espíritu cedió a la defensa y a la polémica.»

---

48. Véase tomo VIII.
49. Sobre Karl Werner (1821-88), véase LThK X, 1056. Fue profesor de teología moral y luego de exégesis en Sankt Pölten y en Viena y se distinguió sobre todo como historiador del pensamiento medieval.

Este último aspecto era especialmente lamentable, ya que la reacción contra la teología de universidad fue capitaneada en parte por hombres que no sólo estaban preocupados por los excesos, a veces realmente existentes, de la ciencia almana, sino que además se mostraban indiferentes o incluso hostiles a la ciencia en cuanto tal. Naturalmente, esto no se aplica a todos. Muchos abrigaban incluso para la ciencia, supuesto que fuera ortodoxa, una admiración auténticamente alemana; pero muchos antiguos alumnos del Colegio Romano —a los que se llamaba *germánicos* por haber vivido en Roma en el Colegio Germánico—, no habían aprovechado las perspectivas que podían abrir las enseñanzas de un Passaglia o de un Franzelin y parecían no querer reconocer que los progresos de los métodos históricos imponían nuevos puntos de vista en muchos terrenos. Además, los supervivientes de la corriente fideísta o tradicionalista, influyentes en el círculo del arzobispo Geissel, todavía apreciaban menos el objetivo de los teólogos alemanes, que era confrontar el pensamiento cristiano con los grandes sistemas neokantianos y sobre todo emprender, conforme a los postulados de la moderna crítica histórica, una seria revisión de los textos que eran citados corrientemente por los católicos en defensa de sus posiciones tradicionales, a las que con demasiada facilidad confundían con la tradición eclesiástica en cuanto tal.

Sin embargo, todavía era más grave que más de un defensor de la neoscolástica, malhumorado por el desdén que le mostraba el mundo universitario, pusiera empeño en reforzar el peso de su argumentación y de sus objeciones mediante el recurso a la autoridad eclesiástica foránea. Se produjeron denuncias a Roma, que iban menudeando cada vez más, no siempre debidas al celo por la verdad, sino a veces también a intrigas y rivalidades personales. Ya en 1854, ataques injustificados de los partidos maguntinos obligaron a Schwarz, uno de los mejores historiadores de la Iglesia, a abandonar su cátedra en la universidad de Wurzburgo. Sin embargo, el primer gran triunfo de la reacción escolástica fue la condenación del güntherianismo, el año 1857 [50]. En sus ataques cada vez más acerbos contra sus adversarios los

---

50. Véase p. 599s.

neoscolásticos fueron apoyados por el nuncio de Munich, que de buena gana se hizo eco de las denuncias promovidas por el cardenal Reisach y por Kleutgen, cuya influencia era considerable por ser consultor de la congregación del índice.

La condenación de Günther dio alientos a los ultramontanos para atacar a teólogos y filósofos que pretendían proseguir sus trabajos sin tomar en consideración las directrices eclesiásticas. La obra de F.J. Clemens *De sententia scholasticorum philosophiam esse theologiae ancillam* (1856) se convirtió en el manifiesto de este partido. Y cuando Kuhn quiso reaccionar y defender el derecho de la filosofía a la independencia, entonces «Der Katholik», que seguía muy de cerca las corrientes doctrinales desde su reestructuración en 1858, apoyó decididamente a Clemens[51]. Por lo demás, en el mismo ámbito universitario se produjo una brecha en apoyo de los maguntinos: el año 1854, un antiguo alumno de la Gregoriana, Denzinger[52], llegó a ocupar, aunque no sin dificultades, la cátedra de dogmática en Wurzburgo, y poco después se le reunieron otros dos *romanos:* el historiador de la Iglesia Hergenröther[53] y el apologeta Hettinger[54]. Los tres querían trabajar en espíritu de plena sumisión a la autoridad eclesiástica. El mismo año de su destino a Wurzburgo había comenzado Denzinger la publicación de su colección de decisiones eclesiásticas, el *Enchiridion Symbolorum et Definitionum,* manual de uso práctico, que recordó a los teólogos alemanes —quienes con tanta facilidad la olvidaban— la importancia que debe asignarse a las decisiones del magisterio ordinario de la Iglesia, incluso a las que no son infalibles.

---

51. Cf. G.B. GUZZETTI, l.c., 79-86.

52. Sobre Heinrich Denzinger (1819-83), cf. las memorias de su hermano en «Der Katholik» 63 (1883) I, 428-444, 523-538, 638-649, y NDB III, 604.

53. Sobre Joseph Hergenröther (1824-90), véase S. MERKLE, *Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg,* Berlín 1932, 186-214, y LThK V, 245-246. Era maestro poco brillante, pero un sabio de auténtica valía, que había completado su formación romana con el doctorado obtenido en Munich bajo la dirección de Döllinger, y cuyos 3 volúmenes sobre Focio fueron la base de su renombre. Su *Handbuch der Kirchengeschichte,* 3 vols., 1876-80, «gozó de admiración general por su soberano dominio de la materia, aunque críticamente se hizo notar su tendencia apologética y su dependencia de otras exposiciones de la historia de la Iglesia» (Bigelmair).

54. Sobre Franz Hettinger (1819-90), personalidad equilibrada de cultura universal, aguda penetración y marcada fuerza de exposición, véase *Lebensläufe aus Franken,* ed. dir. por A. Chroust II, Munich 1921, 202-215. Su *Apologie des Christentums,* 2 vols., 1863-67, fue clásica durante mucho tiempo ([10]1914-18) y realmente lo merecía.

Numerosos profesores alemanes se negaban, en nombre de la libertad de la ciencia, a inclinarse ante otra autoridad que la de sus iguales, excepto cuando se trataba de algún dogma definido. Esta actitud causó profundo desagrado en Roma, donde los intereses científicos eran muy escasos, mientras que estaba en plena marcha la reacción contra el liberalismo. En este estado de cosas, desde 1857 se dispuso la puesta en el índice de diferentes escritos[55]. Pero, sobre todo, Pío IX dirigió en 1862 una carta al arzobispo de Munich, en la cual, en conexión con los errores reprochados al profesor Frohschammer[56], se lamentaba que no fuera éste el único, ni con mucho, a exigir «una libertad de enseñanza y de pluma desconocida hasta entonces en la Iglesia»[57]. A causa de la distancia material se agudizaron en Roma los recelos con respecto a la ciencia alemana, que poco a poco fueron extendiéndose hasta los hombres de ciencia más prominentes, comenzando por Döllinger.

Hacía pocos años que el célebre historiador había sido ya objeto de ciertas sospechas[58]; pero también personalmente se sentía cada vez más molesto por las tendencias centralizadoras de la curia romana, acompañadas por las actitudes agresivas de la neoscolástica. Ahora bien, aunque los más solícitos ultramontanos observaban con suspicacia a este teólogo, que empleaba métodos tan poco romanos y propendía a reconocer auténtica ciencia eclesiástica únicamente a las universidades alemanas y a considerar como una victoria del oscurantismo el creciente influjo de los antiguos alumnos del Colegio Romano en la vida eclesiástica en Alemania, sin embargo, las autoridades eclesiásticas le guardaron consideraciones en un principio, hasta que el año

---

55. Cf. F.H. REUSCH, *Der Index*, Bonn 1885, 1125-32. Sin embargo, las condenaciones fueron muy pocas en comparación con el número de denuncias, y la circunspección de la congregación del índice fue reconocida por eruditos poco sospechosos de simpatía por los escolásticos, por ejemplo, por Flir (*Briefe aus Rom* 47) o por Kuhn (ThQ 108 [1927] 215).

56. Sobre Jakob Frohschammer (1821-93), profesor de filosofía desde 1855, que tras su puesta en el índice, el año 1857, sostuvo posiciones próximas a las del protestantismo liberal y luego pasó a los viejos católicos, véase LThK IV, 397, HOCEDEZ II, 60-68, y J. STRACKE, *Ecclesiae judicium de J.F. doctrina circa mysteria* (tesis dactilografiada) Roma 1934. Su verdadera posición sobre la libertad del filósofo cristiano se debería matizar quizá todavía más.

57. Carta *Gravissimas inter* (11 de diciembre de 1862, en *Acta Pii IX*, 548-556).

58. Cf. AUBERT, *Pie IX*, 203-204.

1861 surgió el incidente de las dos conferencias en el Odeón de Munich. En éstas persiguió Döllinger una meta fundamentalmente pastoral: dado que él estaba convencido de la inminente caída del Estado de la Iglesia, había querido tranquilizar a los católicos, mostrando que esto no significaba en modo alguno la decadencia del papado en cuanto tal, a pesar de todo lo que pudieran decir los protestantes. Sin embargo, no se contentó con exponer ideas positivas sobre la importancia y significado del primado pontificio, ni con reconocer los esfuerzos de Pío IX por mejorar las condiciones en el Estado de la Iglesia, sino que además explicó la hostilidad contra el poder temporal del papa por las deficiencias demasiado notorias de la forma arcaica y clerical del gobierno del papa. Muchos vieron en la intervención de Döllinger un apoyo patente de Cavour, y algunos aprovecharon de buena gana esta oportunidad como pretexto para intervenir; organizaron una campaña de protesta y trataron de desacreditar al sabio a los ojos de las masas, que al fin y al cabo eran muy devotas al papa. Döllinger, desconcertado, trató de poner las cosas en su punto, pero ya no le fue posible disipar la primera impresión negativa. Desde entonces procedió más abiertamente la crítica contra la corriente teológica que él representaba, puesto que los críticos podían estar seguros de ser bien oídos por quienes habían puesto la defensa de los derechos del papado como el principal de sus objetivos.

A Döllinger causó desazón constatar que había sido herido su prestigio entre los católicos, y le exasperó ver puesto en duda su valor científico por gentes absolutamente incompetentes. Sin embargo, permaneció fiel a la Iglesia, a pesar de su creciente hostilidad contra la política de la curia. Pero le causaba preocupación ver cómo las capacidades intelectuales del catolicismo alemán se dilaceraban mutuamente, en lugar de unirse, como era requerido urgentemente, en un frente común contra los ataques cada vez más radicales de la ciencia incrédula. Se imponía por tanto, apremiantemente, intentar la reconciliación de los dos grupos católicos. Ahora bien, hacía años que estaba en el aire la idea de convocar un congreso de científicos católicos. Así Döllinger, Alzog y Haneberg —no obstante el escepticismo de los de Tubinga, la reserva de los maguntinos y la abierta hostilidad de los jesuitas—, invitaron a los científicos católicos de Alemania, Austria

y Suiza a reunirse en Munich a fines de septiembre de 1863[59]. Desgraciadamente, se habían reforzado los recelos contra Döllinger, entre otras cosas a causa de su libro *Die Papstfabeln des Mittelalters* (1863), en el que mostraba el carácter legendario de diversas tradiciones relativas a los papas de la edad media y utilizaba las flaquezas de los papas Liberio y Honorio contra la tesis de la infalibilidad.

En su notable discurso inaugural sobre *El pasado y el presente de la teología*[60], que Goyau designó con razón como una declaración de los derechos de la teología, expuso diversas ideas acertadas sobre el método teológico, pero reclamó para el teólogo plena libertad de movimiento donde no se tratase directamente de la fe: «Esta libertad es para la ciencia tan imprescindible como lo es al cuerpo el aire para respirar», y exigió que se combatiesen los errores teológicos con «armas puramente científicas» y no con censuras eclesiásticas. Más aún: declaró que así como entre los hebreos había existido simultáneamente el profetismo y la jerarquía sacerdotal, así también en la Iglesia debía existir un poder extraordinario junto con la potestad regular, a saber, la opinión pública, cuya formación es asunto de la teología. Dado que Döllinger habló al mismo tiempo de la decadencia total de la teología en los países latinos, dio la sensación de reclamar para los teólogos alemanes la verdadera dirección intelectual de la Iglesia. Los teólogos de Maguncia y de Wurzburgo no pudieron dejar pasar sin protesta tales afirmaciones; al fin se llegó a un acuerdo sobre una fórmula algo imprecisa tocante a los derechos de la autoridad y de la libertad que se deben respetar. Así, muchos pudieron pensar que se había logrado el fin principal de la asamblea, la inteligencia con el partido romano, tanto más, cuanto que la primera reacción de Pío IX había sido más bien favorable, a quien se había infundido el temor de que la asamblea degenerase en un levantamiento contra las congregaciones romanas. Sin embargo, los informes del nuncio y de otros adversarios de Döllinger sobre el ambiente del con-

---

59. Sobre este congreso véase *Die Verhandlungen der Versammlung katholisher Gelehrter in München,* Ratisbona 1863. También J. Friedrich, *I. v. Döllinger* III, 270-354; K. Müller, *Leben und Briefe von J. Th. Laurent* III, Tréveris 1889, XIII-XXVII; H. Lang, HJ 71 (1952) 246-258; G. Martina, AHPont 6 (1968) 350-351, nota 39.

60. Texto algo atenuado en *Verhandlungen...* 25-29.

greso, en el que los discípulos de Döllinger eran la mayoría, y el texto de las alocuciones de aquél produjeron un rápido cambio de actitud en el papa. Por un momento se habló incluso de poner en el índice las actas del congreso; finalmente Pío IX se contentó con dirigir una carta al arzobispo de Munich[61], en la que censuraba los ataques contra la escolástica y lamentaba que se hubiese reunido una asamblea de teólogos sin encargo de la jerarquía, siendo así que «ésta tiene la misión de guiar y vigilar la teología». Puntualizaba además que el teólogo católico no sólo está ligado por las definiciones solemnes, sino que también está obligado a tomar en consideración el magisterio ordinario, las decisiones de las congregaciones romanas y la doctrina común de los teólogos. Esta desaprobación fue completada, algunos meses después, por una severa reglamentación que hacía prácticamente imposible tal tipo de asambleas.

Así fracasó la tentativa de Döllinger e inmediatamente se redobló la aspereza de la polémica entre los dos campos. A un lado se situaban quienes estaban convencidos de que lo importante ante todo era que la Iglesia volviese a granjearse el respeto de los círculos ilustrados mediante una aplicación a conciencia de los métodos históricos y mediante una presentación del dogma católico en una forma adaptada a la mentalidad filosófica moderna. Cierto que los tubingenses sostenían también este doble ideal, pero no aprobaban el radicalismo de la escuela de Munich y se mantuvieron más y más al margen. La vanguardia combativa del grupo muniqués estaba compuesta por amigos de Döllinger, que pronto tuvieron su propia revista, la «Theologische Literaturblatt», fundada en 1865 por el joven profesor de Bonn, Reusch. Frente a éstos se situaba la escuela romana, que estimaba ser su misión fundamental transmitir a los católicos un sistema doctrinal acabado de indudable ortodoxia. Tenía sus centros principales, a parte del seminario de Maguncia, en el seminario de Colonia, donde Scheeben renovó la enseñanza de la dogmática, en el de Eichstätt, donde Stöckl inauguró una enseñanza filosófica no sólo escolástica, sino de espíritu rigurosamente tomista, y en el escolasticado de los jesuitas, en el que el Riess fundó, en

61. Carta *Tuas libenter* (21 de diciembre de 1863) en *Acta Pii IX*, III, 636-645.

1864, la «Stimmen aus Maria Laach» para comentar la doctrina del *Syllabus*.

Sólo unos pocos lograron conservar buenas relaciones con ambos partidos. Todavía más raros fueron los hombres que, como K. Werner, A. Schmidt o Dieringer, hicieron un último esfuerzo y trataron de llegar a una aproximación entre los dos puntos de vista. La tensión creció de año en año y el menor incidente daba pie a rudas polémicas, en las que no se tuvieron demasiado en cuenta ni la verdadera ciencia ni el amor del prójimo.

Döllinger, al que cada vez proporcionaba mayores preocupaciones la seria amenaza contra la libertad de los sabios católicos, se fue agriando más y más, al notar cómo su popularidad se iba esfumando progresivamente. Con eso daba la sensación de justificar él mismo los ataques de sus contrarios, al proclamar en voz alta sus compromisos con sabios protestantes y con ministros anticlericales y sus juicios cada vez más malignos contra todo lo que venía de Roma. También algunos de sus discípulos, tales como Huber, Friedrich o Pichler, la joven escuela muniquesa, como se decía, chocaron por su arrogancia y por su falta de sentimientos católicos.

Ahora bien, la responsabilidad de esta situación pesaba sobre ambas partes, puesto que la intransigencia o la cortedad de miras de diversos defensores de los deseos romanos contribuyeron considerablemente a empozoñar todavía más una situación ya de por sí espinosa. Evidentemente, había también entre ellos mentes moderadas, como, por ejemplo, Hergenröther, Hettinger o Scheeben. Pero estaban también hombres, a quienes Ritter apodo de iracundos, cuyo fanatismo tuvo consecuencias verdaderamente deplorables, entre otras cosas porque pusieron como blanco de sus ataques a la obra de Kuhn, con lo cual hicieron también sospechosa a la escuela de Tubinga. Así se hizo imposible a esta escuela ejercer un influjo conciliante, para lo que se hallaba perfectamente en condiciones, ya que no estaba afectada por el historicismo ni por el racionalismo que fueron pervirtiendo cada vez más a la escuela de Munich, y por otro lado habría podido completar lo que faltaba a la escolástica en pensamiento bíblico e histórico y en sentido del misterio.

Sección cuarta

EL ENFRENTAMIENTO ENTRE CATOLICISMO Y LIBERALISMO

La confrontación entre las ideas liberales y las posiciones tradicionales de la Iglesia, que se había iniciado en el siglo XVIII, y que desde la declaración de los derechos del hombre, en 1789, se había ido desarrollando más y más, alcanzó su punto culminante bajo Pío IX. Pasado el breve idilio de 1848, pronto se agudizó el antagonismo por ambas partes, tanto en el plano ideológico como en el práctico. Al reavivarse la cuestión romana se agudizó adicionalmente esta oposición. Si bien ésta tenía sus verdaderas raíces en el entusiasmo nacional de los italianos y también parcialmente en las ambiciones políticas del Piamonte, sin embargo, oficialmente, la soberanía del papa fue puesta en cuestión en nombre de las nuevas libertades: el derecho de los pueblos a la autodeterminación y la concepción liberal del Estado. Ambos problemas, que podían perfectamente mantenerse separados —como lo prueba la actitud adoptada por el grupo Montalembert-Dupanloup— de hecho fueron tratados en muy estrecha conexión.

XXXVIII. La cuestión romana

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: *El punto de vista diplomático:* B. Bastgen, *Die Römische Frage,* 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1917-19; *I documenti diplomatici italiani,* 1.ª serie, I-III/XIII, 2.ª serie I-II, Roma 1952-66; *Carteggi di Cavour,* 16 vols., Bolonia 1926-62; *Les origines diplomatiques de la guerre de 1870-71,* 28 vols., París 1910-31; L. Thouvenel, *Le secret de l'empereur,* 1860-63, 2 vols., París 1889; S. Jacini, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma 1860-70,* Bari 1931; N. Blakiston, *The Roman Question. Extracts from the Despatches of O. Russel 1858-70,* Londres 1962; M. Gabriele, *Il carteggio Antonelli-Sacconi 1858-60,* 2 vols., Roma 1962; G. Bandini, *Roma nel 1860, dalla corrispondenza diplomatica spagnuola,* RStRis 24 (1937) 3-50, 194-230, 369-404; E. Brazão, *A unificaçâo de Italia vista pelos diplomatas portugueses 1840-70,* 2 vols., Coimbra 1963-66; id., *Relaçoes diplomáticas de Portugal com a Santa Sé a queda de Roma 1870,* Lisboa 1970 (agosto de 1870 hasta julio de 1871); N. Miko, *Das Ende des Kirchenstaates,* 4 vols., Viena 1962-70 (hasta setiembre de 1871).

De entre la *correspondencia,* v. espec. P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato,* 5 vols., Roma 1944-60 (contiene, además de la correspondencia entre Pío IX y Víctor Manuel, otras muchas cartas); *La Questione Romana negli anni 1860-61,* 2 vols., Bolonia 1930 (complétese con *Carteggio inedito fra M. d'Azeglio e D. Pantaleoni,* pub. por G. Faldella, Roma 1888, y con A. Berselli, AsIt 113 (1955) 73-100). Además, *Carteggi del P.L. Taparelli d'Azeglio,* pub. por P. Pirri, Turín 1933 (muy útil para conocer el punto de vista de los *intransigenti* en el período de 1850 a 1862); F. Quintavalle, *La conciliazione fra l'Italia e il Papato nelle lettere di P. Tosti al senatore Casati,* Milán 1907 (muy útil para captar el punto de vista de los *conciliatoristi); Lettere e documenti del Barone B. Ricasoli,* pub. por M. Tabarrini - A. Gotti, 11 vols., Florencia 1887-96, y *Carteggi di B. Ricasoli,* pub. por M. Nobili - S. Camerani, 23 vols., Roma 1939-68 (se continúa); B. Ferrari, *E. Rendu e M. d'Azeglio. Il Risorgimento italiano visto da un cattolico liberale francese 1849-65,* Santena 1967; sobre la (muy dispersa) correspondencia con M. d'Azeglio, v. A.M. Ghisalberti, RStRis 30 (1943) 398-403.

Sobre los discursos: C. de Cavour, *Discorsi parlamentari,* 11 vols., Turín 1863-72, nueva ed. de A. Omodeo - L. Russo, Florencia 1932ss; *Scritti e discorsi politici di M. d'Azeglio,* pub. por M. de Rubris, 3 vols., Florencia 1931-38; *Discorsi di U. Rattazzi,* 8 vols., Roma 1876-80.

Sobre las memorias: G. PASOLINI, *Memorie,* Turín 1887; M. MINGHETTI, *I miei ricordi,* Turín 1889, nueva ed. de A.M. GHISALBERTI, Turín 1948; v. del mismo, RStRis 34 (1947) 159-196; N. RONCALLI, *Diario dall'anno 1849 al 1870,* pub. por A. DE MAGISTRIS, Turín 1887; G. MARGOTTI, *Memorie per la storia dei nostri tempi 1856-63,* Turín 1863.

Se halla abundante material en los *periódicos* y *revistas,* en espec. en «La Civiltà cattolica» (1850ss) y «L'Osservatore Romano» (1861ss), con enfoque romano; «L'Univers» y «Le Monde», con enfoque francés; para Italia, «L'Armonia» (1846-66), «L'Unità cattolica» (1963ss), «L'Osservatore cattolico» (1864ss) e «Il Veneto cattolico» (1867ss), con enfoque propapal; «Gli Annali cattolici» (1862-66) y «La Rivista Universale» (1866-79) de enfoque liberal católico, «La Gazzetta del Popolo» (1848ss) y «La Nuova Antologia» (1860ss) de enfoque liberal.

BIBLIOGRAFÍA: Numerosas indicaciones bibliográficas en B. BASTGEN, l.c., III, 841-864, MOLLAT, passim, y en *Nuove questioni di storia del Risorgimento,* Milán 1961, 377-380. La obra de Mollat, obra estándar durante largo tiempo, debe completarse con P. PIRRI, l.c., II-1, III-1; J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire,* París 1930; L. CASE, *Franco-Italian Relations 1860-65,* Philadelphia 1932; ENGEL-JANOSI I, 61-197, y en espec. R. MORI, *La Questione Romana 1861-65,* Florencia 1963; e *Il tramonto del potere temporale 1866-70,* Roma 1967.

Entre los estudios más recientes se cuentan: *Il problema religioso del Risorgimento,* RStRis 43 (1956) 191-345, 411-589 (= Congreso de Mesina de 1954); *L'Unità d'Italia e i cattolici italiani,* «Vita e pensiero» 42 (1959) 858-1010; *I cattolici e il Risorgimento,* Roma 1963; L. SALVATORELLI, *Roma e la Questione Romana nella politica europea del sec. XIX,* en *Il Risorgimento e l'Europa,* Roma 1964, 39-134; sobre Cavour y la Cuestión Romana, bibliografía en «Il diritto ecclesiastico» 75 (1964) 415, nota 18; W. HANCOCK, *Ricasoli and the Risorgimento in Tuscany,* Londres 1926; también C. PISCHEDA, RSIt 68 (1956) 37-81; L. LIPPARINI, *Minghetti,* 2 vols., Bolonia 1942-47; R. AUBERT, *Pie IX et le Risorgimento,* Ris 4 (1961) 51-74; id., *La chute de Mgr. de Merode en 1865,* RSTI 9 (1955) 331-392; id., *La Chiesa cattolica in Italia e la questione dell'unità politica,* «Humanitas» 16 (Brescia 1961) 682-709; G. DE ROSA, *Il «non expedit» e lo Stato unitario italiano,* ibid. 709-732; F. FONZI, *Echi e reazioni nel mondo cattolico all'unificazione italiana,* RStT 6 (1960) 247-271; N. MIKO, *Österreich-Ungarn und der Untergang des Kirchenstaates im Jahre 1870,* RömHM 1 (1958) 130-176; J.M. GOÑI GAZTAMBIDE, *El reconocimiento de Italia y monseñor Claret, confesor de Isabel II,* «Anthologica annua» 17 (1970) 369-462; A. GRAHAM, *The Rise of the Double Diplomatic Corps in Rome 1870-75,* La Haya 1952; L.P. WALLACE, *The Papacy and European diplomacy 1869-78,* Chapel Hill 1948; A. VIGEVANO, *La fine dell'Esercito pontificio,* Roma 1920; D. McElrath, RHE 65 (1970) 86-113.

La restauración de la autoridad del papa en sus Estados, tras el breve interludio de la república romana, tuvo lugar en una atmósfera francamente reaccionaria. La nueva forma de gobierno, elaborada por el cardenal Antonelli en una serie de leyes que fueron publicadas entre el 10 de septiembre y el 24 de noviembre de 1850, estaba orientada de acuerdo con los principios del cardenal Bernetti. El secretario de Estado consideraba a éste como su maestro en asuntos políticos. Preveía, sí, una serie de reformas, pero éstas consistían exclusivamente en el mejoramiento de instituciones ya existentes, sin aportar auténticas reformas de las estructuras. En el fracaso de la tentativa de 1848 veía Antonelli la prueba definitiva de la incompatibilidad entre el mantenimiento del poder temporal del papa y una liberalización, siquiera fuera parcial, del sistema de gobierno. Así dio una respuesta rotundamente negativa no sólo al gobierno de París, sino también al de Viena, que querían inducirlo a entrar por el camino de la reforma de la constitución, aunque sólo fuera moderada.

Sin embargo, hay que reconocer que el gobierno del cardenal no dejaba de tener sus méritos en el plano de las realizaciones administrativas. Como había mostrado ya en su tiempo el embajador francés de Rayneval[1], cuyas ideas fueron confirmadas por la minuciosa investigación —aunque concebida en una perspectiva demasiado apologética— de Dalla Torre[2], Antonelli adoptó o inspiró una serie de medidas que revelaban gran actividad, buena voluntad y hasta una cierta perspicacia y previsión, cosa que hicieron notar con satisfacción diferentes observadores extranjeros. Ahora bien, muchas de estas medidas, que sólo fueron realizadas en parte, se mantuvieron en la línea del despotismo

1. Su informe, redactado en 1856, fue reproducido en *Recueil des traités concernant l'Autriche et l'Italie*, París 1859, 697-726. Cf. A.M. GHISALBERTI, ADRomana 75 (1952) 73-101.

2. *L'opera riformatrice e amministrativa di Pio IX fra il 1850 e il 1870*, Roma 1945. Véase también M. RONCETTI, «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria» 43 (1966) 139-174. Un ejemplo en plano local: M. PELLEGRINI, *Le condizioni economiche, sociali, culturali e politiche di Jesi dal 1849 al 1859*, Jesi 1957.

ilustrado del siglo XVIII y no se hallaban en condiciones de contener la ulterior evolución de los espíritus, que estaban dominados por dos ideas: la evolución liberal de las instituciones políticas y la realización de la unidad italiana.

Los primeros años fueron, sin embargo, relativamente tranquilos. Pero, desde el congreso de París (1856), la cuestión de las necesarias reformas en el Estado pontificio pasó al primer plano de las preocupaciones, sobre todo de la opinión pública italiana, debido a la hábil propaganda organizada por Cavour y apoyada por Inglaterra. Cierto que el pueblo sencillo, que podía registrar una ligera elevación de su nivel de vida y además apreciaba la modesta afabilidad del papa, no estaba demasiado descontento del gobierno paternalista de Pío IX, no obstante las vejaciones de las tropas austríacas encargadas del mantenimiento del orden en las provincias del norte. La burguesía, en cambio, tenía cada vez más dificultad en soportar un gobierno, que no sólo no dejaba a los ciudadanos ninguna clase de responsabilidad política, sino que además cubría con clérigos todos los puestos de alguna importancia, y cuya legislación se regía todavía en lo esencial por el derecho canónico medieval, como todavía en 1858 tuvo que saber con consternación la opinión pública en occidente en el lamentable caso Mortara [3].

Tal era la situación cuando estalló la guerra de Italia en el verano de 1859. Varias provincias se levantaron, animadas por la derrota austríaca, y exigieron su incorporación al reino del Piamonte, en el que desde el norte hasta el sur de la península ponían su esperanza todos aquellos que querían ver una Italia unida, gobernada conforme a los modernos postulados constitucionales. El gobierno piamontés, seguro del apoyo de Napoleón III, que por diferentes razones deseaba el mantenimiento del poder temporal del papa, pero reducido ya a un pequeño estado puramente simbólico [4], se apresuró a sacar de la situación todo el

3. Sobre el caso mismo véase R. De Cesare, *Roma e lo Stato del Papa*, I, Roma 1907, 278-294, y G. Masetti Zannini, RSTI 13 (1959) 239-279. Sobre las reacciones: G. Volli, «Bollettino del Museo del Risorgimento» 5 (Bolonia 1960) 1085-1152; J. Altholz, «Jewish Social Studies» 23 (1961) 111-118 (sobre Inglaterra); G. Braive, Ris 8 (1965) 49-82 (sobre Bélgica); B. Korn, *The American Reaction to the Mortara Case*, Cincinnati 1957.

4. Como lo expresó sobre todo el opúsculo *Le Pape et le Congrès*, que redactó conforme a su instrucción el vizconde de la Guéronnière en diciembre de 1859: «La ciudad

partido que fuera posible. Víctor Manuel no sólo requirió a Pío IX a aceptar el hecho consumado en la Romagna (que se había sometido ya espontáneamente a la soberanía piamontesa), sino que además le exigió los plenos poderes efectivos de gobierno sobre las Marcas y Umbría, que seguirían estando todavía bajo la soberanía nominal del papa. El Vaticano, sin embargo, se negó a todo acuerdo. Primeramente, con la encíclica *Nullis certi verbis*, de 19 de enero de 1860 [5], fustigó ante los ojos del mundo católico «los sacrílegos atentados contra la soberanía de la Iglesia romana» y exigió «la total restitución de la Romagna». Una vez que el papa se hizo asegurar reiteradamente por el cardenal Antonelli que sólo había una solución, a saber, la de «restituir lo que había sido ocupado», el 26 de marzo fulminó el rayo de la excomunión contra los usurpadores, que se habían apoderado del derecho de la santa sede [6].

Con ello se había agudizado la cuestión romana. Si bien ésta era una cuestión más de la diplomacia que de la Iglesia, sin embargo, representó una grave carga psicológica para los 18 años que todavía restaban de pontificado a Pío IX. La oposición del Vaticano, más la de Antonelli que la de Pío IX, contra toda solución de compromiso, no pudo menos de confirmar todavía más en su punto de vista a aquellos que suponían en la Iglesia una hostilidad por principio contra las ideas del mundo moderno. Esto contribuyó en gran parte a hacer que menguara cada vez más el prestigio del papa en círculos acatólicos o indiferentes. Además, la cuestión romana bloqueó las energías de los católicos más dinámicos en Francia y en Italia con un problema primariamente político y así los distrajo durante toda una generación de planteamientos propiamente religiosos. Cierto que la cuestión romana contribuyó a vincular todavía más estrechamente al papa a los católicos comprometidos, y de esta manera desempeñó un importante papel en la derrota definitiva de las tendencias galicanas y josefinistas, pero lo hizo en una atmósfera de apasionamiento que por su parte contribuyó también a conferir al

---

de Roma compendia sobre todo su importancia Cuanto menor el territorio, tanto mayor el soberano.»

5. *Acta Pii IX*, III, 129-136.
6. Ibid. III, 137-147.

ultramontanismo de aquel tiempo un carácter sentimental nada anodino desde el punto de vista doctrinal.

De la erección del reino de Italia hasta la ocupación de Roma

Mientras que Antonelli, en la esperanza de salvar todavía lo salvable, entró en cautelosas negociaciones con el gobierno francés a nivel diplomático, sus gestiones se vieron comprometidas por parte de Roma misma. Desde hacía algunos meses, uno de los favoritos más considerados de Pío IX, Xavier de Merode[7], antibonapartista convencido —particularmente destinado a incrementar el doble juego que Napoleón III había practicado los meses precedentes contra la santa sede—, intentó inducir a ésta a renunciar aparatosamente a la protección por las tropas francesas y a constituir un ejército propio, reclutando voluntarios de todo el mundo católico. Antonelli era demasiado realista como para dar el visto bueno a este proyecto. Pío IX, sin embargo, profundamente decepcionado por la cambiante política de Napoleón III, no estaba dispuesto en este período de crisis a compartir la cautela de su secretario de Estado. Cierto que no retiró a éste, como muchos habían esperado, la dirección general de los negocios, pero encargó a su adversario Merode organizar el nuevo ejército juntamente con el legitimista francés, general Lamoricière[8]. Ahora bien, algunos meses después, la campaña de Garibaldi y la caída del reino de Nápoles precipitaron los acontecimientos. Tropas italianas ocuparon apresuradamente las Marcas y Umbría, después de que el pequeño ejército de Lamoricière las hubiera desbaratado en Castelfidardo (18 septiembre 1860). Poco tiempo después, un parlamento nacional proclamó a Victor Manuel rey de Italia.

El Estado pontificio quedó entonces reducido a Roma y su contorno (algo más de 700 000 habitantes, frente a los 3 millones de antes), y había ya pocas esperanzas de volver a recobrar al-

---

7. Sobre Xavier de Merode (1820-74), p. 669, nota 6.
8. Cf. G. Carletti, *L'esercito pontificio dal 1860 al 1870*, Viterbo 1904. Sobre el regimiento de los zuavos pontificios, véase E. de Barral, *Les zouaves pontificaux*, París 1932, y Cerbeland-Salagnac, *Les zouaves pontificaux*, París 1963 (bibliografía).

guna vez las provincias perdidas. Pareció llegado el momento de plegarse ante la realidad y buscar un arreglo razonable. Tal era la idea del gobierno francés, pero también la de muchos católicos italianos, incluso clérigos. Cavour, que podía contar con simpatías activas hasta en la misma curia romana, intentó redondear su obra, ofreciendo a Roma un acuerdo sobre las bases siguientes: el papa renunciaría al poder temporal, que en todo caso pronto pasaría ya a la historia; Italia, en cambio, renunciaría a los últimos restos de influjo regalista en la vida de la Iglesia y remplazaría la anterior legislación por el régimen de la Iglesia libre en el Estado libre. Pero las negociaciones tropezaron desde un principio con la falta de voluntad de Antonelli, y en marzo de 1861 acabaron en un completo fracaso.

La postura de la santa sede quedó entonces fijada por largo tiempo: Roma se aferró a una negativa total. Antonelli, que no se hacía suficientemente cargo de hasta qué punto habían cambiado desde hacía 10 años las condiciones y las ideas políticas, todavía esperaba poder salvar una vez más el poder temporal recurriendo a la política que había prosperado en Gaeta, a saber, el llamamiento a las potencias católicas en nombre del principio de la legitimidad y de los derechos inmutables del papa a sus estados. Sin embargo, para ello había en todo caso que mantenerse en el plano de los principios del derecho internacional sin suscitar siquiera la apariencia de que se tomaría en consideración hasta la mera posibilidad de compromiso. Con esta rigurosa postura jurídica se podía ganar tiempo, poniendo en una difícil situación a los gobiernos europeos. El secretario de Estado, que fomentaba secretamente la resistencia napolitana, esperaba probablemente, como muchos otros en aquel tiempo, que el joven reino de Italia no tardaría en volver a desintegrarse, con lo cual se abrirían nuevas posibilidades.

Para Pío IX el problema se planteaba en un plano muy diferente. Contrariamente a su secretario de Estado había conservado hondas simpatías por el asunto nacional de Italia. Ahora bien, la cuestión no era para él la independencia de los italianos de Austria, sino la violenta unificación centralista bajo la dirección del Piamonte anticlerical, que conduciría a la disolución del Estado de la Iglesia. Pío IX no se aferraba tanto a la soberanía

temporal por sí misma, pero veía en ella la imprescindible garantía de su independencia espiritual, y la indignada reacción de la prensa ultramontana de toda Europa le confirmaba en su idea de que aquí se trataba de un poder del que él era responsable ante los católicos del mundo entero y del que no podía disponer a su propio arbitrio. A los realistas que trataban de convencerle de que era inevitable tener que entrar en negociaciones tarde o temprano, oponía Pío IX una confianza mística en la providencia, alimentada por la convicción de que los sacudimientos políticos en que también él estaba envuelto sólo eran un episodio en el gran combate entre Dios y Satán, que innegablemente sólo podían terminar con la victoria de Dios. El conflicto entre la Italia liberal y el poder temporal se transformaba a sus ojos en una guerra de religión, en la que la resistencia contra lo que él gustaba más y más de designar como *la revolución,* no era ya asunto de equilibrio de las fuerzas diplomáticas, militares o políticas, sino una cuestión de oración y de confianza en Dios. El ardor propiamente místico con que algunos de los líderes del *risorgimento* proseguían la lucha contra las reivindicaciones de la Iglesia, le confirmaban todavía más en la convicción de que se trataba de una cuestión de índole primariamente religiosa. A fin de manifestar todavía más solemnemente este carácter religioso de la cuestión romana, convocó en mayo de 1862 una asamblea de más de 300 obispos[9] que, en respuesta a una alocución pontificia, en la que Pío IX atacaba el racionalismo y materialismo de la época y fustigaba al gobierno italiano, dieron su asentimiento a una notificación en la que no se condenaba el liberalismo tan rotundamente como lo había deseado el papa, pero que, sin erigir el poder temporal en dogma de fe, lo presentaba como una institución imprescindible para el bien de la Iglesia.

Pero ni las protestas de los obispos, ni el reclutamiento —en total poco numeroso— de mercenarios pontificios, pudieron detener el inevitable curso de las cosas, como tampoco pudieron hacerlo los encarecimientos de la prensa católica, que a duras

9. Sobre esta asamblea, véase, aparte del opúsculo de N WISEMAN, *Rome and the Catholic Episcopate,* Londres 1862, y CC, 5.ª serie, II (1862) 705-746; AUBERT, *Pie IX,* 96-97, 248-249; J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire* 612-615, DE MONTCLOS 184-187.

penas podían ocultar la indiferencia de las masas católicas y las simpatías más o menos descubiertas de numerosos fieles y hasta sacerdotes italianos que, en un doloroso conflicto de conciencia, se sentían vacilantes entre sus aspiraciones patrióticas y las directrices de la Iglesia[10]. La repentina muerte de Cavour (6 de junio de 1861), cuyos sucesores carecían de habilidad diplomática, y la política indecisa de Francia retrasaron, sin embargo, un tanto el desenlace. Napoleón III, que en medio de todo debía tomar en consideración la agitación católica y esperaba que a Pío IX, cuya salud se iba debilitando más y más, sucediera pronto un papa más dispuesto a hacer concesiones, no quería provocar a nadie. Sin embargo al fin, el 15 de septiembre de 1864 firmó una convención[11] con el gobierno de Turín, en la que éste se comprometía a respetar el resto del Estado de la Iglesia; así, en el plazo de dos años, se retiró la guarnición francesa de Roma.

Este acuerdo, concluido sin conocimiento del papa, apareció

---

10. Sobre el movimiento mediador *(conciliatoristi)*, variado tanto por el temperamento, como también tocante a la ortodoxia, que después de 1860 se desarrolló con el apoyo del ministerio Ricasoli en una parte del clero italiano, véase el artículo matizado y bien documentado de M.-L. TREBILIANI, RStRis 43 (1956) 560-575, y los datos de M. THEMELLY, *La riforma cattolica dell'Italia moderna prima del Sillabo*, en *XIIe congrès international des Sciences historiques*, Viena 1965, I, 161-175. El movimiento de los sacerdotes patriotas, que tuvo éxito sobre todo entre aquellos que habían participado en los acontecimientos de 1848, como también entre el bajo clero del sur, se organizó en el norte en torno al ex-jesuita Passaglia y a su periódico «Il Mediatore» (1862-66), y en el sur en torno a L. Zaccaro. Una petición dirigida al papa el año 1862 reunió 8943 firmas (de ellas, 767 de religiosos); sin embargo, ya el año siguiente, proscrita por los obispos, experimentó un sensible retroceso. Sobre la actitud del clero respecto a la unificación italiana y a la cuestión del poder temporal, que se diferencia notablemente según las regiones, cf. M. BERTALOZZI, *I conciliatoristi milanesi*, SC 110 (1962) 307-330, C. CASTIGLIONI, «Memorie stor. della dioc. di Milano» 9 (1962) 9-39; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il clero lombardo dal 1848 al 1870: Il movimento unitario nelle regioni d'Italia*, Bari 1962, 44-59; A. PESENTI, «Bergomum» 33 (1959) 45-67; A. GAMBASIN, *Il clero padovano e la dominazione austriaca 1859-1866*, Roma 1967, 255-300; L. BRIGUGLIO, *Questione romana e clero veneto*, «Ateneo veneto» 151 (1960) 49-61; C. CANNAROZZI, *I frati minori di Toscana e il Risorgimento italiano*, StudFr 52 (1955) 394-425, 54 (1957) 199-249; A. BERSELLI, *Aspetti e figure del movimento conciliatorista nelle ex-legazioni*, AstIt 112 (1954) 84-108; F. MANZOTTI, RStRis 48 (1961) 271-293 (sobre la Emilia); M. FANTI, «Strenna storica bolognese» 10 (1960) 3-26; A. CESTARO, «Rassegna di politica e di storia» 9 (1963) 6-23 (sobre el reino de Nápoles); P. SPOSATO, *Atti del 2° congresso stor. calabrese*, Nápoles 1961, 368-405; FR. BRANCATO, *Riflessi delle vicende del '59 sul clero siciliano*, «Bollettino del Museo del Risorgimento» 5 (Bologna 1960) 365-385; id., *La partecipazione del clero alla rivoluzione siciliana del 1860*, en *La Sicilia verso l'unità d'Italia*, Palermo 1960, 6-33; id., *La dittatura garibaldina del Mezzogiorno*, Trapani 1964, 41-45, 216-220.

11. Texto en BASTGEN, III, 350-351. Cf. P. PIRRI, l.c. III-1, 1-56; R. MORI, *La questione romana* 162-269 (bibl. 228-229; también en MOLLAT 345).

como una cesión apenas disimulada, y la derrota de Austria en 1866 en Königgrätz, que acabó también con las últimas esperanzas por este lado, precipitó definitivamente en la confusión y desconcierto a los defensores del poder temporal. La intervención francesa en Mentana (3-4 de noviembre de 1867), que obstruyó el camino de Roma a un golpe de mano de Garibaldi [12], y la categórica declaración del ministro Romher [13] fueron, sí, una grata sorpresa, pero la actitud en extremo reservada de la mayoría de las potencias europeas, comprendida Austria, vino a confirmar que estaban contados los días del poder temporal. Menos de tres años después, el derrumbamiento del imperio francés en Sedán despejó a los italianos el camino de Roma; el 20 de septiembre de 1870 penetraron en la ciudad [14], y a los pocos días se llevó a cabo la anexión.

Cierto que Pío IX, no obstante los consejos de algunas cabezas exaltadas, no vaciló en seguir el parecer de Antonelli, que le aconsejaba permanecer en Roma; pero sus reacciones ante este *nuevo hecho consumado originaron, como era de prever,* nuevas excomuniones, protestas por vía diplomática y un llamamiento a las potencias católicas y conservadoras [15], así como la reiterada y encarecida afirmación de los derechos inalienables de la santa sede. También el año siguiente se negó Pío IX a aceptar la ley de 13 de mayo de 1871 «para la garantía de la independencia del papa y del libre ejercicio de la autoridad de la santa sede» [16], por parecerle esta garantía absolutamente insuficiente. De hecho hay que tener presente que, para los liberales de entonces, aun para los moderados, la necesidad de una renuncia total al poder temporal, de cualquier forma que fuese, era un dogma ab-

---

12. Cf. P. Dalla Torre, *L'aano di Mentana,* Turín 1938 (bibl.); R. Di Nolli, *Mentana,* Roma 1966; R. Mori, *Il tramonto,* 207-307.

13. «Declaramos en nombre del gobierno francés: Italia no se apoderará nunca de Roma. Nunca tolerará Francia este acto de violencia contra su honor y su catolicidad.» El gobierno francés se había negado hasta entonces a contraer públicamente tal compromiso; a ello se vio forzado por el sesgo de la política interior, que hacía necesario el apoyo católico en el plano parlamentario.

14. Bibliografía, en Mollat 357-358. Sobre las vacilaciones de Pío IX con respecto a la resistencia, cf. P. Pirri, l.c., III-1, 310-316.

15. Entre otras, Prusia, donde se esperaba poder explotar las tendencias legitimistas. Cf. P. Pirri, l.c., III-1, 294-302, 317-324; A. Constabel, *Die Vorgeschichte des Kulturkampfes,* Berlín 1956, 29-37.

16. Véase tomo VIII.

solutamente intangible, y que una solución del tipo de los tratados de Letrán de 1929 habría sido para ellos inaceptable.

Así pues, para hacer justicia a la intransigencia con que Pío IX formuló una y otra vez ante el mundo entero reivindicaciones que a nosotros nos parecen hoy inadecuadas, hay que hacerse cargo de esta incomprensión de la Italia oficial frente a la preocupación de la santa sede por la independencia en el desempeño de su misión espiritual. Pero el anciano papa se vio constantemente fortalecido en la esperanza de un «milagro» por las ilusorias imaginaciones de su corte y por las entusiastas manifestaciones de los peregrinos, cada vez más numerosos, que aclamaban al prisionero del Vaticano, y exasperado al mismo tiempo por el fanatismo cerril de la política eclesiástica italiana. Así, a sus reivindicaciones de libertad espiritual para la santa sede asociaba constantemente el papa una crítica radical de los principios liberales que, con una fuerza constantemente renovada, estigmatizaba como la causa de todas las desdichas de la Iglesia. Tal actitud no podía menos de reforzar la opinión de los que creían que la Iglesia era, en lo más hondo de su ser, solidaria con los gobiernos barridos por el progreso del siglo y perseguía todavía la restauración universal del régimen teocrático. Hay que reconocer, sin embargo, que si bien las declaraciones indiferenciadas de Pío IX contra gobiernos que se basaban en las libertades modernas contribuyeron a enajenar de la Iglesia a muchos espíritus en el tercer cuarto del siglo XIX, sin embargo, la actitud práctica de la mayoría de los gobiernos que invocaban los principios liberales justificaba con frecuencia la indignación del papa y hace más fácilmente comprensible su postura crecientemente intransigente.

XXXIX. LA OFENSIVA DE LOS GOBIERNOS LIBERALES FUERA DE LOS PAÍSES DE HABLA ALEMANA

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: G. D'AMELIO, *Stato e Chiesa. La legislazione ecclesiastica fino al 1867*, Milán 1961; ColLac VI (concilios provinciales); *Memorie*

biografiche di S. Giov. Bosco, I-IX, pub. por G.B. LEMOYNE, Turín 1898-1917, X-XX, pub. por E. CERIA, Turín 1940-48; SILVINO DA NADRO, *Sinodi diocesani italiani,* Ciudad del Vaticano 1960; sobre las cartas pastorales, cf. AUBERT-MARTINA 14-15; sobre periódicos y revistas, cf. p. 895; hay que consultar también las ediciones de correspondencias diplomáticas y privadas y discursos citadas en p. 894s, especialmente P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II.* Una buena antología en *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentaria,* pub. por P. SCOPPLA, Bari 1967, 3-138.

BIBLIOGRAFÍA: La bibliografía es especialmente abundante. Se halla una primera orientación en F. FAUSTI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità,* Roma ²1960, 111-118, y *Stato e Chiesa,* en *Nuove questioni di storia del Risorgimento,* Milán 1961, II, 325-335.

Exposiciones generales: Además de las obras mencionadas de P. PIRRI, R MORI (cf. p. 895) y F. FONZI, v. sobre todo: AUBERT-MARTINA, 119-133, 163-182, 563-573, 761-838; JEMOLO 13-264; id., *La questione delle proprietà ecclesiastiche 1848-88,* Turín 1911; S. JACINI, *La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia,* Bari 1938; las Actas del Congreso de Mesina 1954, *Il problema religioso nel Risorgimento,* Roma 1958, y de Castiglioncello, 1958, *Il problema politico del cattolicesimo nel Risorgimento* (= RStT 4 [1958] 213-407; A. DELLA TORRE, *Il cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti,* Milán 1912 (sobre las corrientes ideológicas); G. SPINI, *Risorgimento e protestanti,* Nápoles 1958, 257-369; A. LUZIO, *La massoneria e il Risorgimento italiano,* Bolonia 1925.

Sobre el desarrollo del conflicto entre la Santa Sede y el Piamonte: C MAGNI, *I Subalpini e il concordato. Studio storico-giuridico sulla formazione delle leggi Siccardi,* Padua ²1967; al respecto, cf. «Humanitas» 17 (1962) 686-689; y RSIt 82 (1970) 256-259; V. GORRESIO, *La lotta per lo stato laico,* en *Saggi storici sul liberalismo italiano,* Perusa 1953, 373-458; F.J. COPPA, CHR 54 (1969) 579-612; A.M. GHISALBERTI, M. D'AZEGLIO, *Un moderato realisatore,* Roma 1953, espec. 187-192, 199-223; A.C. JEMOLO, *Scritti vari,* Milán 1965, 277-395; B. FERRARI, «Aevum» 32 (1958) 262-270; M. FR. MELLANO, *Il caso Fransoni e la politica ecclesiastica piemontese 1848-50,* Roma 1964; también, al respecto, G. GRISERI, BStBiS 64 (1966) 375-492; A. BOZZOLA - T. BUTTINI, «Il Risorgimento italiano» 13 (1920) 217ss, 14 (1921) 81ss (sobre la misión Pinelli, 1849-50); G. BIAGIO FURIOZZI, *P. di Santa Rosa e il cattolicesimo liberale in Piemonte 1850,* RStRis 58 (1971) 21-47; M. HUDRY, ChStato I, 327-354; id., *Charvaz e Cavour 1852-61,* en *Miscellanea Cavouriana,* Turín 1964, 117-208; V. ELIGIO, *Il tentativo di introdurre il matrimonio civile in Piemonte,* Roma 1951; G. FERROGLIO, *Per la storia della lege del 29-5-1855,* «Il Diritto ecclesiastico» 63 (1952) 3-42; E. BORGHESE, *La crisi calabiana (1855) sec. nuovi documenti,* BStBis 55 (1957) 425-481; C. PISCHEDA, *Documenti sulla questione ecclesiastica in Piemonte, 1857,* «Critica storica» 3 (1964) 764-791.

Sobre los otros Estados italianos: I. ARCUNO, *Il Regno delle Due Sicilie nei rapporti con lo Stato pontificio 1846-50,* Nápoles 1933; G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II,* Roma 1967; v. al respecto también A. SALVESTRINI, «Studi storici» 6 (1965) 55-98 (sobre la Toscana); G. FERROGLIO, *I provvedimenti in materia ecclesiastica dei governi provvisori parmensi 1859,* en *Raccolta di scritti in on. di A.C. Jemolo,* I, Milán 1963, 489-519; L. BRIGUGLIO, *Patriarcato di Venezia e governo austriaco,* «Nova historia» 13 (Verona 1961) 3-30; id., *Lo spirito religioso nel Veneto durante la terza dominazione austriaca,* RStRis 42 (1955) 22-57; G. DE ROSA, *La crisi della parrocchia nel Veneto dopo il 1866,* en *Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana,* Padua 1967, 205-221; A. GAMBASIN, *Orientamenti spirituali e stati d'animo di cattolici intransigenti veneti,* ChStato I, 243-296; G. MANTESE, *La cultura religiosa a Vicenza negli anni dell'unificazione italiana,* ibid. II, 391-419; A. AGAZZI, *E. Tazzoli e il clero del Lombardo-Veneto,* «Bergomum» 28 (1954) 25-47.

Sobre el clero: Además de los datos bibliográficos en p. 902, nota 10, AUBERT-MARTINA 761-807 ofrece, junto con una buena síntesis, aunque provisional, una determinación del estado de las investigaciones. Además: S. BRUNO, *Ordini religiosi e clero in Basilicata 1861-70,* Matera 1964; X. TOSCANI, *Indicazioni sul clero bergamasco,* RSTI 21 (1967) 411-453; A. GAMBASIN, *El clero padovano 1859-66,* Roma 1967; B. BERTOLI, *Il clero veneziano dopo il 1848,* «Rassegna di politica e di storia» (1964) 7-25.

Biografías (uno de los sectores más descuidados por la historiografía en Italia): G. RUSSO, *Il card. S. Riario Sforza e l'unità d'Italia,* Nápoles 1962; id., «Asprenas» 11 (Nápoles 1964) 225-319, 14 (1967) 66-162, 324-390; A. FERMI, *Mons A. Ranza, vescovo di Piacenza,* 2 vols., Piacenza 1956-66; C. CASTIGLIONI, *Gaysruck e Romilli arcivescovi di Milano,* Milán 1938; id., *Vita di Mons. Nazari di Calabiana,* Milán 1952; T. LECISSOTTI, *Il card. Dusmet,* Catania 1962; M. MACCARRONE, *Il Concilio Vaticano I,* Padua 1966, 3-132 (sobre el arzobispo Arrigoni). Otras referencias en AUBERT-MARTINA 18-20 y aquí, p. 908, nota 4.

Sobre los orígenes del movimiento católico: L. BEDESCHI, *Le origini della gioventù cattolica,* Bolonia 1959; G. DE ROSA, *Storia del Movimento cattolico in Italia,* I, Bari 1966, 39-120; id., *Le Associazioni cattoliche del Neoguelfismo all'Unità,* en *I cattolici italiani dal 800 ad oggi,* I, Brescia 1964, 95-150; A. BERSELLI, *Alle origini del movimento cattolico intransigente,* Livorno 1954; B. BERTOLI, *Le origini del movimento cattolico a Venezia,* Brescia 1965; G. GRISERI, BStBiS 11 (1963) 257-297 (sobre el Piamonte entre 1849 y 1861); S. SCIORTINO, en *La Sicilia e l'unità d'Italia,* Milán 1962, 562-592; C. MARSILLI, «Aurea Parma» 47 (1963) 127-145; M. STRANGHELLINI, RStRis 43 (1956) 547-556 (para Lucca); P. BORZOMATI, *Aspetti religiosi e storia del movimento cattolico in Calabria 1860-1919,* Roma 1967, 7-182. Véase también AUBERT-MARTINA, 563-564.

Hasta 1860 había sido Italia un mero concepto geográfico; su situación político-eclesiástica, como también la vida religiosa y la mentalidad del clero variaba mucho según los diferentes Estados.

En el reino de las Dos Sicilias se mantenía la situación privilegiada de la Iglesia, y la reacción que había seguido a 1848 había reforzado la tutela del clero sobre la escuela; sin embargo, no obstante las cordiales relaciones entre la corte de Nápoles y la santa sede, sólo lenta y gradualmente fue cediendo la mentalidad regalista de los funcionarios, tanto más cuanto que el episcopado local, contrariamente a los obispos del norte, se adaptaba muy bien a tal situación. Además, las tradiciones antirromanas del siglo XVIII estaban todavía muy vivas en diferentes seminarios; por otro lado, las condiciones específicas bajo las cuales se reclutaban las vocaciones sacerdotales en el sur explicaban la falta de disciplina y las costumbres un tanto laxas de un clero que seguía siendo muy numeroso. Al lado de ricos monasterios, casi vacíos, existía un proletariado de clérigos: párrocos de pequeñas aldeas, sacerdotes con funciones no determinadas con exactitud, capuchinos, etc. Muchos de ellos abandonaron el estado eclesiástico desde la llegada de Garibaldi.

En Toscana, en cambio, el nivel del clero, también extraordinariamente numeroso, era francamente superior a la media; sin embargo, sus frecuentes intentos de reforma traspasaban a menudo los límites de la ortodoxia. En 1851 el gobierno, por presión del gran duque, que veneraba a Pío IX, con el que había compartido el exilio en Nápoles, firmó de mala gana un concordato [1], que puso fin a la legislación regalista recibida de Pietro Leopoldo. Sin embargo, el triunfo de Roma era más teorético que práctico, puesto que la burocracia toscana, si bien había cedido en los principios, recobró, sin embargo, gran parte de su anterior control sobre los intereses eclesiásticos. Durante ocho años se realizó un diálogo de sordos, igualmente infructuoso por ambas partes: Florencia seguía

---

1. Texto en MERCATI I, 767-769. Cf. A. BETTANINI, *Il concordato di Toscana*, Milán 1933; R. MORI, AstIt 98 (1940) 41-82, 99 (1941) 131-146, completar con G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II*, 142-194.

argumentando desde las perspectivas del siglo XVIII y Roma con un enfoque de cristianismo medieval; a este propósito son característicos los esfuerzos del Vaticano para impedir los planes de emancipación de los judíos [2]. Era síntoma del progreso del ultramontanismo el hecho de que algunos obispos, sobre todo el cardenal Corsi, fueran viniendo poco a poco a oponer resistencia al gobierno. En 1857 se llegó a un acuerdo con el duque de Módena [3], en el que se logró una restricción del derecho de asilo eclesiástico y como contraprestación se hicieron concesiones sobre la mano muerta, cuestión que, debido a los numerosos conventos existentes en la península, se había hecho urgente en todas partes.

En el reino lombardo-véneto, la aversión de numerosos clérigos al gobierno austríaco brotaba tanto del sentimiento nacional italiano, como de la hostilidad contra el sistema josefinista; después del concordato de 1855 se pudo registrar una cierta evolución que restituyó a la Iglesia su libertad. Esta evolución se hizo sentir sobre todo en Venecia, donde el clero tenía menos contacto con el mundo seglar, si bien el estudio de A. Gambasin sobre la diócesis de Padua muestra que la corriente neogüelfa había conservado numerosos adeptos hasta 1862. En Lombardía, donde los sacerdotes eran más cultos y menos accesibles a argumentos autoritarios, muchos de ellos seguían simpatizando, incluso después de 1848, con las aspiraciones nacionales y liberales de la burguesía, y tras la anexión a Italia formaban un importante bloque de resistencia contra las directrices romanas.

En el Piamonte —«el pueblo más seriamente católico en toda Italia», según Doubet—, apóstoles como Juan Bosco, Cafasso o Murialdo [4] eran solamente las figuras más relevantes en medio de gran número de sacerdotes piadosos y celosos, los cuales, gracias a la preparación recibida en el *convitto ecclesiastico* de Turín [5],

2. Sobre el modo y manera como se planteaba el problema de la emancipación de los judíos en Italia a mediados del siglo XIX, véase G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II*, 195-227 (la bibliografía es muy abundante, cf. ibid. 195-197).

3. Texto en MERCATI I, 876-880. Cf. P. FORNI, RSTI 8 (1954) 356-382.

4. Sobre san Juan Bosco (1815-88), véase P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 vols., Zurich 1968-69. Sobre san Giuseppe Cafasso (1811-60), véase J. COTTINO, *San Giuseppe Cafasso, il piccolo prete torinese*, Turín 1947. Sobre san Leonardo Murialdo (1828-1900), véase A. CASTELLANI, *Il beato Leonardo Murialdo*, 2 vols., Roma 1966-68.

5. Sobre este establecimiento, fundado por Pio Brunone Lanteri en 1817, véase G. USSEGLIO, «Salesianum» 10 (1948) 453-502.

descollaban claramente sobre la totalidad del clero italiano (incluso del Estado de la Iglesia). Obras de caridad y apostólicas florecían como en el pasado y con frecuencia se orientaban según modelos franceses: en torno a la irradiante figura de Rosmini se agrupaba incluso una élite de intelectuales, formada de clérigos y de seglares.

Sin embargo, debido a la presión de una burguesía cada vez más prevenida contra los privilegios eclesiásticos, aunque en todo caso más creyente y practicante que en Francia, el país cayó en una política de secularización, contra la que luchó en vano el clero, sobre todo el de Saboya.

Las primeras medidas tomadas bajo el gobierno moderado de Massimo d'Azeglio, sobre todo las leyes de Siccardi (9 abril 1850), que suprimieron la jurisdicción de la Iglesia y restringieron sensiblemente la mano muerta, no tenían en sí nada de exagerado. No obstante la sistemática oposición de Roma, que invocaba sobre todo las disposiciones concordatarias, gozaron de la aprobación de gran parte de la opinión pública católica, disgustada por la rigidez y falta de tacto del arzobispo de Turín, Fransoni y hacía tiempo que estaba acostumbrada a recibir las instrucciones romanas subrayando la propia independencia. No obstante la desacertada actitud del gobierno de Turín, la inmovilidad de los canonistas romanos, carentes del menor sentido de la evolución de las ideas, y el maquiavelismo del cardenal Antonelli, que estimó indicado explotar el caso Fransoni (que primero fue encarcelado y luego expulsado del país) en interés de su juego político global, con lo cual, sin embargo, tuvo muy poco en cuenta los intereses religiosos que estaban en juego a largo plazo, emponzoñaron la situación, que todavía empeoró más por la alianza de Cavour con la izquierda anticlerical.

Ésta reclamó el matrimonio civil, inició la secularización de la enseñanza y logró por la fuerza, después de que el rey había vacilado al fin, la aprobación de la ley de 22 de mayo de 1855, que disolvía cierto número de conventos. Mientras que el Vaticano rompía las relaciones diplomáticas y excomulgaba a los autores de la ley, se desarrolló entonces una oposición católica, que intentó en parte, siguiendo el ejemplo de Montalembert en Francia, organizarse a nivel parlamentario, pero sobre todo exci-

tar al pueblo a la rebelión con una prensa organizada conforme al modelo de «L'Univers» de Louis Veuillot[6].

Cavour, sin embargo, no quiso extender la lucha. Si bien había apoyado la política de la izquierda anticlerical, de inspiración más regalista que liberal, lo hizo únicamente porque necesitaba su apoyo parlamentario a fin de poder realizar su política italiana; ahora bien, en modo alguno quería poner trabas a la acción del clero, supuesto que éste se limitara al terreno propiamente religioso. Su objetivo era una separación amistosa entre la Iglesia y el Estado en la que la Iglesia conservara perfectamente la libertad de administrarse a su propio arbitrio[7]. En Roma, donde Pío IX había reasumido la política concordataria de Pío VII y de Consalvi, las ideas no estaban todavía maduras para una solución de este estilo, aunque indudablemente se habría llegado al cabo de algún tiempo a un *modus vivendi*, si la evolución de la cuestión romana después de 1859 no hubiese irritado irrevocablemente contra la santa sede al gobierno de Turín.

De hecho la legislación eclesiástica piamontesa abarcó en adelante a toda Italia y su rápida aplicación en las antiguas provincias pontificias se sintió en Roma tanto más dolorosamente, cuanto que las tendencias reformistas del sucesor de Cavour, Ricasoli, que pertenecía al grupo toscano de Raffaele Lambruschini, lo habían hecho sospechoso —por lo demás, infundadamente— de querer protestantizar el país[8]. Sin embargo, todavía había posibilidades de aproximación. Por parte italiana muchos moderados, si bien estaban forzados a hacer concesiones a los radicales, con todo deseaban muy seriamente hallar una base de entendimiento con Roma, fuera por convicción religiosa, por tradición sentimen-

6. Especialmente «L'Armonia della Religione colla Civiltà», de Turín, que estaba bajo la dirección del sacerdote G. Margotti (1823-87); en el plano de la prensa diaria sostenía una lucha análoga a la que dirigía desde Roma «La Civiltà Cattolica» (cf. B. MONTALE, RStRis 43 [1956] 474-484). Uno de los más importantes iniciadores de la prensa católica, sobre todo de opúsculos, fue M. Moreno, obispo de Ivrea desde 1848 a 1878.

7. Mucho se ha discutido sobre los orígenes de la célebre fórmula de Cavour *Libera Chiesa in libero stato*. Cf. F. RUFFINI, *Ultimi studi sul conte di Cavour*, Bari 1936, 19-124 (la fórmula procede de Vinet); E. PASSERIN d'ENTRÈVES, RStRis 41 (1954) 494-506 (proviene de Montalembert); U. MARCELLI, RStRis 43 (1956) 449-455 (influjos jansenistas).

8. Cf. S. MARCHESE, *La riforma mancata, le idee religiose di B. Ricasoli*, Milán 1961. También: «Bollettino storico pisano», 3.ª serie 30 (1961) 418-425 (bibliogr.); P. GISMONDI, RStRis 24 (1937) 1071-1113, 1256-1301; F. FONZI, «Humanitas» 6 (Brescia 1951) 65-83.

tal, o también porque veían en la acción de la Iglesia una garantía del orden social. Por su parte, Pío IX estimaba que un arreglo satisfactorio de los asuntos eclesiásticos de Italia era más importante para la Iglesia que la restitución de las provincias anexionadas en 1860. Y es que, a pesar de todo, percibía muy bien los peligros que acarrearía una ruptura duradera: denegación del *exequatur* por el gobierno y con ello multiplicación anual del número de sedes episcopales vacante (en 1864 eran éstas 108 entre 225); desorganización de los seminarios y de la vida diocesana como consecuencia del arresto de sacerdotes recalcitrantes; inundación de la enseñanza media y superior por incrédulos o por sacerdotes apóstatas [9], etc.

La doble hostilidad, a saber, la de la izquierda anticlerical en Florencia, que había sido la capital del reino, y la de los adversarios encarnizados de la nueva Italia en Roma, hizo que fracasara la misión Vegezzi en la primavera de 1865. Sin embargo, las largas demoras del gobierno en aplicar la ley de 7 de julio de 1866, que disolvía las corporaciones religiosas y confiscaba los bienes de la Iglesia [10], mostraban claramente que todavía no se habían roto los puentes. Después de la misión de Tonello, a comienzos de 1867 [11], se abrigó en Roma la esperanza fundada de un acuerdo aceptable por ambas partes, tanto más cuanto que en ciertos círculos romanos comenzaba a asomar una tendencia a la reconciliación. No obstante, la oposición de los radicales, que no deseaban una separación sobre bases amistosas, sino que ansiaban ahogar a la Iglesia, que a sus ojos era un obstáculo en el camino del progreso, dio también al traste con esta nueva tentativa. El segundo gabinete Ratazzi inauguró un nuevo período de furioso anticleri-

---

9. Cf. G. Talamo, *La Scuola dalla legge Casati alla inchiesta del 1864*, Milán 1964. La ley Casati de 13 de noviembre de 1859, por la que había que laicizar al personal docente, pudo escasamente ser realizada debido a la mala retribución de los maestros de la escuela elemental (en 1864 dos tercios de los maestros eran todavía eclesiásticos); en la escuela media, en cambio, a los cinco años eran ya seglares dos tercios de los profesores, y juntamente con el personal se laicizó también rápidamente el espíritu.

10. Cf. G. Jacquemyns, «Revue belge de philologie et d'histoire» 42 (1964) 442-494, 1257-1291. Los bienes raíces de la Iglesia se estimaban en 2000 millones de liras (más del 15 % de la propiedad inmobiliaria). Cada vez resulta más claro que los motivos de la supresión de corporaciones religiosas eran mucho más necesidades financieras que principios ideológicos, y en numerosos casos se dejó que los religiosos volvieran a comprar secretamente sus conventos. Pero, con todo, las disoluciones condujeron a la secularización de numerosos religiosos, que de 30 632 en 1861 bajaron a 9163 en 1871 (a pesar de la anexión de Roma).

11. E. Del Vecchio, «Studi Romani» 16 (1968) 315-343.

calismo, que acabó por conducir a la ley de 15 de agosto de 1867, orientada claramente en sentido jacobino, y cuyas consecuencias pesaron gravemente durante largos años sobre la política eclesiástica; en especial cuando, después de 1870, elementos sectarios forzaron al rey y al gobierno, contra su deseo de apaciguamiento, a aplicar esta ley con renovado rigor y a provocar con ello nuevos ultrajes contra el papa y contra el clero [12].

En este clima de tensión, en que el liberalismo apareció como opresor de la Iglesia y hasta de los valores cristianos, se desarrolló la prensa católica y tuvo su comienzo la Acción Católica italiana. En Italia había habido desde la Restauración cierto número de revistas católicas, mientras que los diarios eran raros: en 1860 sólo había siete para toda la península. Entonces se duplicó su número en el espacio de cinco años, y en 1874 eran ya 18 [13]. Ahora bien, mientras que en otros países los periódicos católicos estaban en general dirigidos por seglares, en Italia fueron sus fundadores casi siempre sacerdotes, y hasta con frecuencia se hallaban en directa dependencia de un obispado, lo cual intensificaba todavía más su orientación clerical. Peculiaridad de la prensa italiana que perduró hasta el siglo XX. Mientras que entonces la masa de quienes se habían adherido al parecer de la santa sede sobre el nuevo gobierno se retraía en un resentimiento secreto y aguardaba pasivamente el derrumbamiento del reino surgido de la revolución, profetizado a diario por una prensa que se volvía cada vez más agresiva, algunos seglares intransigentes de Bolonia, con el abogado Casoni a la cabeza, querían reasumir la divisa *ne eletti ne elettori*, con la que algunos años antes se había incitado a la abstención del voto en el Piamonte, y pretendían también organizar por su cuenta por toda Italia un movimiento anticonstitucional, que primeramente volviera a catolicizar a la sociedad y luego hiciera posible la conquista del poder político.

La idea ganó terreno sólo lentamente. El movimiento fue apoyado por los fundadores de la *Società della Gioventù cattolica italiana*, el conde G. Acquaderni y el joven romano M. Fani, y finalmente en 1874, por medio del veneciano G.B. Pagganuzzi, conduciría al primer congreso católico de Italia, imitación de las jorna-

12. Cf. P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, Milán 1946.

13. Sobre la prensa católica, véase AUBERT-MARTINA 15-16, 832-838 (bibliografía).

das católicas de Alemania y de los congresos de Malinas. Frente a una burguesía que volvía cada vez más la espalda a una Iglesia que parecía desaprobar las nuevas tendencias, el ala militante del catolicismo italiano optó, no por una tentativa de aproximación en la línea del liberalismo católico, sino por un movimiento combativo en sentido de los principios del *Syllabus*, cuyo anatema contra la sociedad liberal había reanimado las energías de los *intransigenti*. Éstos podían entonces contar con el vigoroso apoyo de una nueva generación de clérigos fieles a Roma, que había venido a remplazar a los numerosos sacerdotes dispuestos a la conciliación (*conciliatoristi*), herederos de las ilusiones neogüelfas del año 1848.

Este cambio de mentalidad del clero en los años sesenta fue resultado de una acción sistemática del episcopado, que con el apoyo de la santa sede estrangulaba, a veces de manera despótica, las aspiraciones a una reforma democrática de la Iglesia, como se registraron a menudo en los sacerdotes de la generación de 1848 [14]. Ahora bien, los obispos, demasiado absorbidos por estos empeños y por las numerosas dificultades administrativas que les creaba la política del gobierno —si bien con frecuencia se llegó también a acuerdos con las autoridades locales, y a pesar de que entre ellos se hallaban también algunos hombres capaces, abiertos a los problemas del tiempo, como, por ejemplo, un Charvaz en Génova, un Arrigoni en Lucca, un Pecci en Perusa, y un Riario Sforza en Nápoles— no podían dedicarse a otros menesteres que habrían debido absorber toda su atención. No cabe duda de que la cuestión de la descristianización no se planteaba todavía de forma tan perentoria como en Francia, pero existían otros problemas: la situación poco edificante de las órdenes antiguas, que en todo caso en el norte fue compensada en parte con la fundación de algunas nuevas congregaciones muy dinámicas, como los salesianos de Juan Bosco o los misioneros de África de Comboni; el gran retraso de Italia en cuanto a las vocaciones religiosas femeninas [15]; el compor-

14. Véase M. Bertazzoli, *I riformisti milanesi del «Carrocio» 1863-64*, SC 92 (1964) 123-153; A. Gambasin, *Il clero padovano 1859-66*, Roma 1967, especialmente 25-36, 117-169; N. Cavaletti, *L'abate G. a Prato*, Trento 1967; M. Themelly, *La riforma cattolica nell'Italia moderna prima del Sillabo*, en *XIIe Congrès international des sciences historiques. Rapports*, I, Viena 1965, 161-175.

15. A diferencia de todos los países vecinos, eran mucho menos numerosas que en las órdenes masculinas, a las que superaron, a pesar de su lento crecimiento (que resultó sobre todo de la fundación de congregaciones para las escuelas en algunas diócesis

tamiento poco confortante de muchos sacerdotes que chocaba especialmente a los extraños y el elevado número de los desertores; la formación extremadamente insuficiente (y que todavía iba bajando en el sur) del clero, que en buena parte *(chierici esterni)* no seguían los cursos del seminario, y el nivel muy bajo de estos seminarios, que se debía, entre otras cosas, a las reducidas dimensiones de las diócesis (la idea de seminarios interdiocesanos, propuesta desde 1849, sólo se vería realizada bajo Pío x); las formas todavía muy arcaicas de los métodos pastorales, que se basaban en un control externo de la práctica religiosa (las cédulas pascuales estuvieron en vigor corrientemente hasta 1870) y dejaban al pueblo cristiano sin dirección en la confrontación con la secularización de la vida pública y sobre todo de las escuelas, aun cuando en este punto hubo algunas importantes iniciativas privadas, como las de Ramazzotti en Milán, de Frà di Bruno en Turín, de Frassinetti y Alimonda en Génova y de Mazza en Verona; finalmente —a excepción de algunos pocos centros [16] que, por lo demás, en los años cincuenta eran todavía más activos que hacia 1870— la falta cada vez más ostensible de una cultura católica de impronta auténticamente italiana y a la vez verdaderamente cristiana.

En esta perspectiva, la reacción de los jesuitas contra los partidarios de Rosmini, a los que se tenía por sospechosos de simpatías liberales, dejó pasar una oportunidad que no volvería a ofrecerse tan pronto [17]. La dilación de la solución de estos problemas apremiantes procedía en parte sin duda alguna de la deficiente estructuración de la Iglesia italiana, que no sólo disponía, como muchos países europeos de aquel tiempo, de demasiado pocos centros de reflexión pastoral, sino que además estaba desparramada en

---

del norte), sólo a comienzos del siglo xx (en 1871 había en la provincia de Génova 1324 religiosas frente a 3301 clérigos; en la diócesis de Turín, 577 religiosas frente a 827 sacerdotes).

16. Nápoles, por ejemplo, donde aparecieron dos revistas muy activas, «La scienza e la fede» (desde 1841) y «La Carità», de Ludovico de Casoria (1865-73). Sobre los círculos católicos de Nápoles en el siglo XIX, que estaban bajo la tradición de Vico y Gioberti, véase P. LÓPEZ, *E. Cenni e i cattolici napoletani dopo l'unità*, Roma 1962, y F. TESSITORE, *Aspetti del pensiero neoguelfo napoletano dopo il Sessanta*, Nápoles 1962.

17. Véase, por ejemplo, las clarividentes observaciones de P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bolonia 1961, 20-42. Acerca de los recelos de los clérigos contra la obra de Manzoni, a la que se tenía por demasiado conformista, véase, por ejemplo, R. COMANDINI, *Della varia fortuna dell'opera manzoniana in Romagna:* Collana di Monografie (del Istituto tecnico di Rimini), pub. por R. Pian 5 (1962) 5-60.

muchísimas diócesis pequeñas; sin embargo, fue también en buena parte consecuencia indirecta del largo conflicto político-religioso que agitó a Italia durante el entero pontificado de Pío IX, consecuencia que era de mucho mayor peso que la pérdida de privilegios anticuados, en cuya defensa las autoridades eclesiásticas concentraban —por lo demás, en vano— sus mejores energías.

El anticlericalismo en Bélgica y en los Países Bajos

BIBLIOGRAFÍA: *Bélgica:* Además de las pastorales de los obispos y de A. SIMON, *Réunions des évêques de Belgique. Procès verbaux,* 2 vols., Lovaina 1960-61, v. abundantes informaciones en las actas del congreso de Malinas (= *Assemblée générale des catholiques en Belgique,* 1864, 1865 y 1867), en «Journal historique et littéraire» (hasta 1867), «Revue Catholique» (1843-84), «Revue générale» (1865s) y los dos diarios católicos más importantes, «Le Journal de Bruxelles» (1840ss) y «Le Bien public» (1853ss). Véase también CH. WOESTE, *Mémoires* (desde 1859), I, Bruselas 1927, 53-144; M. BECQUÉ - A. LOUANT, *Le dossier «Rome et Louvain» de Ch. Périn,* RHE 50 (1955) 36-124; y los documentos publicados por A. SIMON en *Catholicisme et politique,* Wetteren 1955, y *L'hypothèse libérale en Belgique,* ibid. 1956; D. DE HAERNE, *Tableau de la charité chrétienne en Belgique,* Bruselas 1857; (E. BANNING), *L'épiscopat et l'instruction publique de 1830 à 1879,* Bruselas 1879; id., *Exposé historique des rapports entre le gouvernement belge et le Saint-Siège de 1830 à 1880,* Bruselas 1881; *Instructions aux nonces de Bruxelles 1835-1889,* publ. por A. SIMON, Bruselas 1961.

Además de las obras mencionadas en la bibliografía general, v. también K. VAN ISACKER, *Werkelijk en Wettelijk land 1863-84,* Amberes 1955; cf. «Revue nouvelle» 23 (1956) 250-257 y A. SIMON, RHE 51 (1956) 231-234; A. SIMON, *Le parti catholique belge,* Bruselas 1958; S. BALAU, *70 ans d'histoire contemporaine de Belgique,* Bruselas ²1889, 89-376; A. ERBA, *L'esprit laïque en Belgique 1857-70,* Lovaina 1967; M. DEFOURNY, *Les congrès catholiques en Belgique,* Lovaina 1908, que hay que completar con A. DELMER, «Revue générale» 90 (1909) 317-352; A. RUBBENS, *De bezorgdheid van de Belgische Katholieken voor het onderwijs vanaf het Mechels Congres van 1863 tot aan de schoolwet van 1879,* «Collationes brugenses et gandavenses» 13 (1967) 518-533, 14 (1968) 103-129, 243-269; P. GÉRIN, l.c., en p. 481, 245-319; A. VERHAEGEN, *J. Lammens et les oeuvres catholiques,* Gante 1909; J. DARIS, *Le diocèse de Liège sous Mgr. de Montpellier,* Lieja 1892.

Además de las biografías de los cardenales Sterckx y Dechamps (bibliografía general) y del obispo Van Bommel y Ad. Dechamps (p. 481), v. también: H. DE TRANNOY, *J. Malou*, Bruselas 1905, que hay que completar con un artículo del mismo autor, en «Revue générale» 115 (1926) 513-522, 141 (1939) 1-18; J. GARSOU, *Frère-Orban de 1857 à 1878*, Bruselas 1946; E. RUBBENS, *E. Dupétiaux*, 2 vols., Lovaina 1922-34; R. WARLOMONT, *Fr. Laurent*, Bruselas 1948.

Países Bajos: Además de las obras mencionadas en la bibliografía general, v., también acerca del conflicto escolar, D. LANGEDIJK, *De schoolstrijd in de eerste jaren na de wet van 1857*, Kampen 1937, y C. BROK, *Openbaar en bijzonder onderwijs in Breda*, Tilburg 1964. Además, J.M. GYSEN, *J.A. Paredis, bishop van Roermond*, Assen 1968, espec. 399-431.

La Iglesia de Bélgica a mediados del siglo XIX «había venido a ser por su fuerza y su independencia un modelo, una especie de ideal para las demás Iglesias europeas» (Pouthas), y el aumento del clero secular y regular, continuado durante todo el pontificado de Pío IX [18] —cuya labor conjunta era en general excelente, pese a algunas diferencias entre varios obispos y los jesuitas, que según el parecer de muchos habían alcanzado demasiado influjo— hacía posible, además de la multiplicación regular de los puestos en las parroquias y en la escuela católica, la reanimación y el desarrollo de todas clases de actividades. Obras caritativas se esforzaban, como continuación de las conferencias de san Vicente (éstas eran 422 en 1863, más de la mitad de ellas en los dos Flandes) en alivar la miseria de los trabajadores y en penetrar religiosamente a la juventud de los sectores populares de las ciudades. Iniciativas editoriales y fundaciones de prensa trataban de contrarrestar el influjo de la mala literatura. Surgieron obras misioneras [19], pero también desde 1850 en

18. El aumento de vocaciones en el clero diocesano fue más lento que el crecimiento de la población, pero el número anual de defunciones fue inferior al de las ordenaciones. A un sacerdote en el ministerio parroquial correspondían menos de 1000 fieles. Si se cuentan además los sacerdotes dedicados a la enseñanza libre, los sacerdotes auxiliares y los sacerdotes regulares, resulta una proporción muy favorable. Así, en 1862, en la diócesis de Malinas, a la que pertenecían las capitales Bruselas y Amberes, había 2200 sacerdotes por 1 100 000 habitantes. El número de religiosos, de 4791 en 1829, se había duplicado en 15 años; en 1866 alcanzaban la cifra de 18 196, y finalmente, en 1880, la de 25 326. Más de 160 nuevas casas se abrieron entre 1832 y 1867 en la diócesis de Malinas.

19. Después de que en la primera mitad del siglo se había atendido principalmente a la misión de los indios americanos, ahora se dirigía la atención a Oriente: los jesuitas belgas se establecieron el año 1855 en Bengala; en 1862, un sacerdote de Bruselas, Theo-

número creciente de obras de edificación, que debieron su fundación a jóvenes seglares ultramontanos, que con el profundizamiento de su propia vida religiosa y mediante el testimonio público de su fe trataban de recristianizar la entera vida social y cultural.

Ahora bien, aun cuando a los católicos podía parecer natural que la Iglesia, bajo la protección de la libertad, ejerciera, no ya de *iure*, pero sí de hecho, creciente influjo en la vida del país, los liberales llegaron pronto a la convicción de que las cosas no podían continuar así. Para volver a lo que ellos consideraban —por lo demás, con razón— como una vuelta a la letra de la constitución, organizaron en junio de 1846 un congreso, en el que expusieron sin ambages su programa: «independencia efectiva» de la autoridad civil con respecto a la Iglesia y sobre todo la «organización de una enseñanza oficial que abarcase todos los grados, bajo la autoridad exclusiva del poder civil... y denegación de la intervención de un sacerdote, en razón de sus facultades, en la enseñanza organizada por el poder civil»[20].

Esta política de secularización se hizo sentir por primera vez en la ley de 1 de junio sobre la escuela media[21]. Esta ley era para la Iglesia mucho menos favorable que la de 1842 sobre la escuela elemental, puesto que —aun sin querer excluir la religión de la escuela— organizaba una enseñanza estatal ahora independiente de todo control por la Iglesia. Muchos liberales que querían seguir todavía testimoniando su respeto a la religión, habían esperado poder realizar su política de secularización de las instituciones mediante un arreglo amistoso con la Iglesia. Ahora bien, no obstante la buena voluntad del cardenal Sterckx, la postura intransigente de la mayoría de los obispos con respecto a la ley escolar disipó estas ilusiones, y la actitud de Roma echó todavía el resto para reforzar aún más esta decepción. Dado que entonces los liberales perdieron ya la esperanza de llegar a un

---

phil Verbiest, fundó la congregación misionera de Scheut, a la que fue confiada la Mongolia. Cf. E. DE MOREAU - J. MASSON, *Les missions belges de 1804 jusqu'à nos jours*, Bruselas [2]1944.

20. *Le congrès libéral de Belgique*, Bruselas 1846, en particular art. 2 y 3.

21. Véase W. THEUNS, *De organieke wet op het middelbaar onderwijs*, Lovaina 1959, y sobre todo SIMON, *Sterckx* I, 469-501; id., *Réunions des évêques* I, 102-113; BECQUÉ, I, 97-106; H. FASSBENDER, BIHBR 40 (1969) 469-520.

acuerdo razonable con la Iglesia y seguían invariablemente decididos a realizar sus planes de secularización aun sin la jerarquía, y posiblemente incluso contra ella, siguieron avanzando en el camino del radicalismo.

Una vez que con los desórdenes de 1857 hicieron fracasar la ley sobre los conventos y con ello la última tentativa de los católicos de completar la constitución en un sentido favorable a sus intereses, los liberales, espoleados por las logias masónicas y apoyados por un electorado, cuyos recelos contra las riquezas de las órdenes, y sobre todo sus obsesiones relativas a las intrusiones del clero supieron explotar hábilmente, vinieron a restablecer la independencia de la autoridad laica, a fin de «proteger a la sociedad contra la repetición de los abusos de otro tiempo». El gabinete Rogier-Frère Orban, en el poder de 1857 a 1870, dictó una serie de leyes que, completadas con medidas administrativas, resolvían las cuestiones de las fundaciones de caridad, de los cementerios y de los consejos parroquiales en el sentido de la secularización (a los ojos de los obispos, falsificación pura y simple de las libertades constitucionales). Al mismo tiempo, empujados en esta dirección por grupos radicales, así como por la *Ligue de l'enseignement* fundada en 1864, antes que en Francia, intensificaron en los municipios de mayoría liberal las gestiones por introducir una corrección en la ley de 1842 por vía administrativa, para así lograr una restricción de los derechos que se habían reconocido u otorgado al clero sobre la educación elemental.

Así pues, mientras que el liberalismo se presentaba cada vez más compacto y dispuesto a la lucha, los católicos defendían palmo a palmo los bastiones religiosos que habían logrado conservar o restablecer dentro de las instituciones civiles. Su resistencia se vio sin embargo debilitada por la dispersión de los esfuerzos y la escisión dentro de sus propias filas. El cardenal Sterckx, pese a las advertencias de sus colegas —primeramente de Van Bommel y luego también de los jóvenes obispos militantes nombrados después de 1850, los cuales recibían instrucciones de Roma— temiendo aumentar todavía los recelos liberales, se negó a reunir a las fuerzas católicas en un partido político confesional. Él daba la preferencia a la actividad individual de los seglares a nivel parlamentario o en el marco de las obras de la Iglesia.

Por otro lado las simpatías de una parte de la opinión pública católica hacia la actitud intransigente de Louis Veuillot, que, como era sabido, coincidía en gran parte con las ideas del papa, habían renovado, tras veinte años de tranquilidad, las discusiones entre ultramontanos y católicos fieles a la constitución. Estas discusiones se fueron haciendo año tras año más virulentas, dado que los ultramontanos calificaban a los católicos fieles a la constitución de más perniciosos para la Iglesia que los mismos anticlericales declarados[22].

En la esperanza de poder lograr de nuevo la unificación de los católicos en el terreno práctico, algunos seglares, aglutinados en torno a E. Ducpétiaux[23], organizaron en los años 1863, 1864 y 1867 grandes congresos católicos, que coordinaron la actividad de las obras eclesiásticas, que se habían multiplicado desordenadamente, y sobre todo debían provocar un pujante movimiento de la opinión pública con vistas a respaldar la resistencia católica en el plano parlamentario. Estos congresos, estimulados por el anciano cardenal y no obstante la reserva de los ultramontanos, originada por la espectacular intervención de Montalembert el año 1863, contribuyeron indiscutiblemente a reanimar las energías católicas. Se procuró recuperar los retrasos en el terreno de la prensa[24] y sobre todo —por lo menos en las diócesis de Brujas, Gante y Tournai— crear sin demora una red de escuelas libres bajo la inmediata autoridad del clero, con objeto de contrarrestar así la enseñanza oficial, cuyas tendencias ideológicas se consideraban ya en muchos casos, por cierto con alguna exageración, como radicalmente incompatibles con la fe católica. Además se transformó la situación de los círculos católicos, que de sociedades autorizadas pasaron a ser asociaciones electorales y fueron reunidos en una federación nacional. Esto hizo posible el triunfo de los católicos, que gracias a él se mantuvieron en el poder hasta 1878.

---

22. Véase p. 954s.

23. Sobre Édouard Ducpétiaux (1804-64), cuyo influjo en la reorganización de las fuerzas católicas fue decisivo, véase E. RUBBENS, *É. Ducpétiaux*, 2 vols., Lovaina 1922-34, y BnatBelg. XXXII, 154-176.

24. Reorganización del «Journal de Bruxelles» (cf. M. BLAMPAIN, *Le «Journal de Bruxelles», histoire interne de 1863 a 1871*, Lovaina 1965) y en 1865 fundación de la «Revue générale» (cf. *N. Piepers*, l.c.; bibliografía general).

Sin embargo, esto fue sólo un aplazamiento a nivel parlamentario y legislativo, puesto que en el país había ido empeorando la situación más y más desde comienzos de la década de los sesenta. A la circunstancia de que allí, como en toda la Europa occidental, se iba ahondando la separación entre la masa de los trabajadores y la Iglesia, el indiferentismo hacía progresos en las colonias rurales fuertemente adoctrinadas por la francmasonería, y la práctica religiosa iba disminuyendo en las zonas de gran aglomeración, se añadía de momento un hecho de gran transcendencia: si bien una parte de la burguesía católica tenía poco reparo en dar testimonio de su fe, en cambio, la nueva generación liberal se inclinaba más y más desde 1860 al anticlericalismo militante, puesto que estaba convencida de la mutua incompatibilidad, no sólo de la Iglesia con las libertades modernas (que en 1864 fue subrayada por el *Syllabus)*, sino también de la ciencia con la fe[25]. En ocasiones optaba por un protestantismo desmitologizado, aunque con más frecuencia por un humanismo científico y arreligioso (la primera sociedad de este estilo, *La Libre Pensée*, surgió en 1863), o también por el ateísmo socialista. Para estos jóvenes intelectuales liberales no se trataba ya de liberar al poder civil de la intervención de la Iglesia, sino de «sacar a la inteligencia de las tinieblas del oscurantismo». Para lograr este objeto postulaban el control estatal de la actividad católica en general. En vista de esta evolución del liberalismo hacia la intolerancia, los católicos volvieron a dividirse en dos campos. Mientras que los unos seguían viendo, como antes, en las libertades constitucionales la única protección eficaz contra los fines de los radicales, replicaban los otros que éstas eran sólo una locura, pues entregaban el aparato del Estado a los enemigos de la Iglesia. Este segundo grupo, reunido en torno al profesor Périn (de Lovaina), que se sabía estimulado por Pío IX, inició una campaña contra las leyes fundamentales y sus «libertades de perdición»[26]. Cierto que sólo era una minoría, pero una minoría ruidosa, la que hacia 1875 hizo creer a muchos que tan pronto como el li-

25. La condenación de la enseñanza racionalista de dos profesores de la universidad de Gante (1856) por los obispos contribuyó a ahondar el abismo de separación.

26. Más detalles en el tomo VIII. Sobre Charles Périn (1815-1905), véase BnatBiogr. XXX, 665-671.

beralismo, bajo el influjo de los radicales, abandonara la solución de compromiso que había tenido todavía la primacía en 1830, también la Iglesia se apartaría de ella, aunque en sentido contrario, y así en todo caso podría recobrar en parte sus posiciones del *ancien régime*, lo cual exasperaría de nuevo a los liberales y esta vez también a los moderados. La situación era por tanto extremadamente tensa y el entero sistema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado pareció haberse de poner de nuevo en cuestión a corto o largo plazo.

En los Países Bajos se desarrolló el proceso algo más tarde, pero de manera muy semejante, no obstante la diferente posición de los católicos en el Estado. La alianza entre católicos y liberales a nivel parlamentario duró hasta 1866; ahora bien, allí la aproximación estuvo determinada, todavía más fuertemente que en Bélgica, por consideraciones tácticas antes que por un cambio de mentalidad o de sentimientos, y pronto ya volvieron a surgir también las profundas divergencias de opiniones, reforzadas suplementariamente por la evolución general de las ideas durante el tercer cuarto del siglo: por un lado el comportamiento intolerante que adoptó el anticlericalismo liberal en todos los países de Europa, y que en los Países Bajos se agudizó más por la persistencia de una obstinada hostilidad contra el papa; por otro lado la orientación más y más reaccionaria del pontificado de Pío IX y el influjo de la política antiliberal de Veuillot, de quien Cramer se constituyó en fiel portavoz a través del «De Tijd», acabando por presentar a los católicos nada menos que como un deber el distanciarse de la civilización moderna. Cierto que en la generación anterior se habían hecho en torno a Broere y Van Bommel algunos intentos de repensar a fondo el catolicismo en sentido de las nuevas ideas, pero la condenación de Lammenais había cortado las alas a este arranque de modernidad intelectual, y los excesos de la polémica anticlerical, con ocasión de la publicación del *Syllabus*, reforzaron la posición de los que insistían en la incompatibilidad de la *Weltanschauung* católica con los principios de 1789. Además, el ejemplo del protestantismo liberal, que en los Países Bajos se había desarrollado de forma especialmente radical, confirmó a muchos católicos holandeses en la convicción de que era peligroso mostrar demasiada apertura a las

ideas modernas. Al mismo tiempo, a estos factores doctrinales se añadió la circunstancia de sentirse los católicos holandeses — muy adictos al papado — profundamente heridos por la simpatía de la prensa liberal hacia las maquinaciones del Piamonte contra la santa sede. Finalmente, con la cuestión escolar se llegó a la ruptura definitiva.

Los católicos no disponían de medios adecuados para organizar una red de escuelas, por lo cual se vieron situados ante la alternativa de elegir entre la política escolar de quienes querían conservar a la escuela oficial su carácter calvinista, y la de los liberales que postulaban la neutralidad de la enseñanza oficial. Ahora bien, dado que ellos preferían una escuela protestante confesional y esperaban que ésta, además, estaría entonces realmente marcada de espíritu cristiano, cierto número de católicos — por lo demás, criticados por una parte de sus correligionarios — decidieron tomar el partido de los liberales a fin de hacer triunfar juntamente con ellos la ley de 13 de agosto de 1857, la cual, aparte de sensibles mejoras pedagógicas, introdujo por primera vez en Europa una escuela totalmente neutra. Sin embargo, algunos años después hubo que aceptar la dura lección de los hechos: en la práctica, la enseñanza neutra se convirtió cada vez más en una enseñanza totalmente secularizada y hasta arreligiosa. Entonces los obispos, estimulados por la encíclica *Quanta cura*, proclamaron solemnemente, primero en el concilio provincial de 1865 y luego en una pastoral colectiva de julio de 1868, el derecho del niño católico a ser educado en una escuela católica, y el correspondiente deber de los padres católicos, y así, apoyándose en la ley, comenzaron a multiplicar el número de las escuelas libres.

Con objeto de cubrir los grandes gastos que originaba esta política, se comenzaron a organizar en las parroquias comités escolares sumamente activos; pronto, en la reclamación conjunta de fondos públicos para las escuelas confesionales libres se produjo una aproximación a los protestantes, que habría sido totalmente inconcebible 20 años antes, y aun entonces fue acogida con la mayor reserva por numerosos católicos. Ahora bien, dado que los liberales habían reemplazado el espiritualismo de 1850 por una concepción racionalista y positivista de la vida, se descu-

brió entre los calvinistas y los católicos romanos el «fundamento común» (A. Kuyper) que pudo servir, aunque ciertamente no como base para un diálogo ecuménico, sí para una coalición cristiana con vistas a hacer triunfar las reivindicaciones religiosas. Con todo, los objetivos perseguidos no se lograron inmediatamente, sino muy al contrario: dado que las elecciones de 1877 habían procurado una gran mayoría a los liberales, los radicales se apresuraron a poner en práctica sus ideas y votaron una ley que recrudecía todavía más las disposiciones de la ley de 1857 y se demostró muy peligrosa para la enseñanza libre.

Ésta fue una seria derrota para los defensores de la escuela cristiana, y creó en los católicos la convicción de la necesidad de no seguir ya combatiendo sin una organización, sino reunidos en un partido político. Esta idea había sido sostenida ya por el «De Tijd» en 1877, que había presentado como ejemplo al centro alemán, y fue realizada magistralmente, después de la ley de 1877, por el joven sacerdote Schaepman.

La confusa situación en la Península Ibérica

BIBLIOGRAFÍA: *España:* Para los datos, v. bibliografía general y p. 750; v. también J. LÓPEZ ORTIZ, *Los cien años de vida del concordato de 1851. El concordato de 1953,* Madrid 1956, 41-64; J.M. CUENCA TORIBIO, *La Iglesia española ante la revolución liberal,* Madrid 1970, 197-290; id., HS 22 (1969) 129-285; V. CACHO VÍA, *La Institución Libre de Enseñanza,* I: *Orígenes,* Madrid 1962 (sobre Sanz del Río y el progreso del positivismo); C.J. BARLETT, *The Question of Religious Toleration in Spain in the XIXth Century,* JEH 8 (1957) 205-216 (sobre la difícil penetración del protestantismo apoyada por la diplomacia inglesa); G. BARBERINI, *El art. 11 de la Constitución de 1876. Controversia diplomática entre España y la Santa Sede,* «Anthologica annua» 9 (1961) 279-409; sobre la libertad de las prácticas religiosas: M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Los heterodoxos españoles,* BAC, Madrid 1956, II, 946-1119.

Portugal: Cf. los datos en p. 751. Además, X. COUTINHO, *A descristianização de Portugal no sec. XIX,* «Miscellanea historiae ecclesiasticae» III (Lovaina 1970) 359-379.

En España, como también en Portugal, había mejorado la situación de la Iglesia desde los desórdenes que la habían sa-

cudido bajo el pontificado de Gregorio XVI, pero la paz era sólo pasajera y estaba constantemente amenazada. En Portugal se sucedieron una y otra vez intervenciones vejatorias del gobierno en la vida de la Iglesia: en 1864 se impuso una disminución del número de las parroquias; en 1862, 1866 y 1869 tuvieron lugar, por presión de los liberales, nuevas secularizaciones de los bienes de la Iglesia junto con la expulsión de las religiosas extranjeras (el caso de las hijas de la caridad en 1861 levantó gran polvareda); finalmente, después de 1865 desencadenaron los francmasones una campaña (reorganizada por el conde Paraty) en favor del matrimonio civil.

En España se produjeron desórdenes todavía más graves. Los liberales se negaron a aceptar el predominio de la Iglesia, que ésta había reconquistado tras el concordato, y su hostilidad se recrudeció cuando el clero buscó un compromiso con el gobierno de Narváez, que se iba haciendo más y más reaccionario. Ya de 1854 a 1856, cuando Espartero había reconquistado el poder, se había manifestado esta hostilidad sin restricciones; todavía mucho más grave llegó a ser la situación tras la revolución de 1868, que significó el fin espiritual y político del moderantismo, dado que el gobierno provisional fue muy pronto desbordado por los radicales. No sólo fue abolido el concordato, sino que, lo que era mucho más significativo, con la explosión de atropellos del pueblo contra sacerdotes y religiosos, se hizo cada vez más sensible el abismo entre el proletariado de las grandes ciudades y la Iglesia.

La evolución de una parte de la burguesía liberal, de un simple anticlericalismo, motivado política y económicamente, a un racionalismo anticristiano, se puso claramente de manifiesto en las discusiones sobre la nueva constitución de 1869. Ésta sometía a la Iglesia a una serie de trabas legales; no sólo introdujo el matrimonio civil y una cierta libertad religiosa[27], sino que contenía medidas contra las órdenes religiosas, en particular contra los jesuitas y contra las conferencias de san Vicente de Paúl; sin embargo, estas maquinaciones eran todavía menos significa-

27. Ésta fue otorgada exclusivamente a extranjeros. Los misioneros protestantes ingleses sacaron de ello el mayor provecho, pero sus éxitos fueron limitados. Hacia 1874 tenían unos 2500 adeptos.

tivas que el espíritu de que procedían. El entierro civil, celebrado en 1869 con alardes de solemnidad, de Sanz del Río, que había introducido el positivismo en España, y en 1874 el de su amigo F. de Castro, sacerdote en abierta rebelión contra la Iglesia y rector de la universidad central, subrayaron la pujanza que había alcanzado esta nueva corriente antirreligiosa, y que fue todavía reforzada por la obstinada reacción de la jerarquía frente a las medidas anticlericales, que se fueron sucediendo desde octubre de 1868, y finalmente por la declaración de la infalibilidad del papa en 1870.

Cierto que Cánovas del Castillo, tras la caída de la república en 1874, insistió en que fuera puesto de nuevo en vigor el concordato; sin embargo, en vista de la evolución de las ideas, le pareció imposible volver sin modificaciones a la situación anterior a 1868, y mantuvo la constitución de 1876 —no obstante las enérgicas protestas del clero y de Pío IX— conservando incluso el principio de la libertad religiosa. Si se piensa que la constitución dejaba a la Iglesia, entre otras cosas, también el control de la enseñanza e incluso el de la enseñanza universitaria, esto no era en total sino una pequeña concesión a las exigencias liberales. Sin embargo, era una derrota más de aquellos que veían en el *Syllabus* el ideal de la sociedad cristiana, pero una derrota cuya responsabilidad recaía en gran parte sobre los católicos antiliberales.

Los católicos tradicionalistas, por el hecho de obstinarse en poner su esperanza en una quimérica restauración carlista y de aislarse prácticamente de la vida pública con su oposición antidinástica, que todavía se reforzó después de 1870, habían privado a los conservadores moderados del apoyo de un fuerte partido católico del gobierno, que se habría hallado en condiciones de oponer a los partidos de izquierda una mayor resistencia e incluso mayores reivindicaciones, solución ya preconizada por Balmes antes de 1848; así empujaron a los católicos activos en el gobierno a la colaboración con los liberales, lo que hubo de conducir inevitablemente a acuerdos y concesiones que aborrecían precisamente aquellos intransigentes.

BIBLIOGRAFÍA: A las indicaciones de la bibliografía general y en p. 750s, añádase:

Sobre México: W.H. CALLCOTT, *Church and State in Mexico 1822-57,* Nueva York 1922; id., *Liberalismus in Mexico 1857-1929,* Stanford 1931; G. GARCÍA CANTÚ, *El pensamiento de la revolución, historia documental, 1810-62,* México 1966; W.V. SCHOLES, *Mexican Politics during the Juárez Regime 1855-72,* Columbia 1957; cf. al respecto CHR 44 (1958) 77-78; R.J. KOWLTON, *Clerical Response to the Mexican Reform 1855-75,* CHR 51 (1965) 509-528; M.A. CLEVEN, *The Ecclesiastical Policy of Maximilian,* HAHR 9 (1929) 317-360; G. MARTINA, *La corrispondenza tra Pio IX e Massimiliano,* AHPont 5 (1967) 373-391; *La historia moderna de México,* pub. por DE COSÍO VILLEGAS, I, México 1956 (desde 1867); L. ZEA, *Apogeo y decadencia del positivismo en Méjico,* México 1944.

Sobre Colombia: A. PÉREZ, *Aguirre, 25 años de historia colombiana 1853 a 1878,* Bogotá 1959; J. JARAMILLO URIBE, *Romanticismo, utopismo y positivismo en el pensamiento social y político colombiano del s. XIX,* «Revista Bolívar» 13 (1960) 117-144.

Sobre Venezuela: J. NAVA, HAHR 45 (1965) 527-543.

Sobre Brasil: M.C. THORNTON, l.c. (cf. p. 751); R. DE OLIVEIRA, *O conflicto maçonico-religioso de 1872,* Petrópolis 1952.

La relativa distensión registrada en muchos Estados de América Latina a mediados del siglo XIX, no era general. Sobre todo en dos países, México y Colombia, en los que la Iglesia había ocupado posiciones especialmente fuertes desde la época colonial, los liberales se esforzaban sin reposo —y en lo esencial también con éxito— en quebrantar este poder, que tenía repercusiones favorables a los grandes terratenientes, los cuales a su vez se apoyaban en el ejército.

En México, la república hispanoamericana con mayor densidad de población, en la que al conflicto subsistente se añadió un odio racial de los indios contra los españoles, ya V. Gómez Farias había atacado en los años treinta a las órdenes y a los privilegios del clero y secularizado parte de sus grandes riquezas. Esto tuvo ante todo la consecuencia de que fueran casi totalmente aniquiladas las misiones de los franciscanos en California;

sin embargo, el poder económico y político de la Iglesia no había perdido su importancia. Tras un interludio conservador, el triunfo del movimiento de reforma, que se había desarrollado desde 1845 bajo el liderato de otro indio, B. Juárez, francmasón y anticlerical convencido, condujo a la continuación de una política que tenía por objeto reemplazar por un régimen de derechos individuales una sociedad corporativa, en la que ocupaban un puesto importante los grupos confesionales y sobre todo las órdenes religiosas. Esta política quería laicizar, hasta donde fuera posible, el Estado, que no obstante anteriores disidios, seguía todavía subordinado a la Iglesia [28]. La oposición del clero, que no había sido capaz de iniciar espontáneamente la indispensable reforma de los más escandalosos abusos, fue lo más desacertada que se puede imaginar. El carácter utópico del programa democrático, en el seno de una sociedad preindustrial, y su público fracaso desde el punto de vista social le brindaban un pretexto fácil, y, por otra parte, los vanos intentos del sector conservador más reaccionario le inclinaban a poner sus esperanzas en él. Incluso, alentado en su intransigencia por el nuncio Meglia y por el arzobispo P.A. Labastida (1863-91), se negó incluso a apoyar al emperador Maximiliano (1864-67), cuando éste, en la esperanza de ganarse con ello a los liberales moderados, quiso mantener en vigor la libertad religiosa y de prensa y ratificar la nacionalización de los bienes de la Iglesia.

Juárez, tras su vuelta al poder y consciente de las fuerzas que la tradición católica había conservado todavía en el pueblo, fue lo suficientemente prudente para aplicar con moderación las leyes anticlericales; sin embargo, después de su muerte (1872), su sucesor S. Lerdo de Tejada, puso empeño en recrudecerlas mediante su incorporación a la constitución. En adelante fueron intangibles, una vez convertidos en artículos de la ley fundamental mexicana, el matrimonio civil, la enseñanza laica en todos sus grados, la separación de la Iglesia y del Estado y la nacionalización de los bienes de la Iglesia. En realidad, sin embargo,

28. Sobre el espíritu que inspiraba las reformas introducidas por las leyes de 1857, 1859 y 1860, en las que concurrían las viejas tradiciones regalistas, los naturales recelos contra Roma y el individualismo liberal, pero que con todo querían respetar los principios del cristianismo, cf. la obra de uno de los más importantes ministros de Juárez, M. Ocampo, *La religión, la Iglesia y el clero* (nueva ed.), México 1965.

considerando la vinculación al catolicismo que seguía conservando gran parte de la población —con tal de que no le formulara exigencias demasiado elevadas—, y la generosidad de los fieles, la situación no fue tan trágica como podía parecer por razón de la ley; pero, en todo caso, el poder temporal de la Iglesia había sido quebrantado definitivamente.

También en Colombia, durante todo el pontificado de Pío IX, empeoró a ojos vistas la situación, que ya no había sido buena bajo Gregorio XVI, excepto durante la presidencia del general Alcántara Herrán (1842-45), que sobre todo hizo volver a los jesuitas al país. Desde 1845 se sucedieron rápidamente las medidas anticlericales: supresión de los diezmos, luego también de la jurisdicción eclesiástica; expulsión de los sacerdotes y obispos que intentaron oponerse a estas decisiones, sobre todo de M.J. Mosquera (1834-53), el arzobispo más notable de Bogotá[29]; en 1853 la proclamación de la separación entre la Iglesia y el Estado —primera decisión de esta clase en Iberoamérica—, y luego, *tras un breve período de apaciguamiento, la nacionalización de los* bienes de la Iglesia, y finalmente, en 1861, la supresión de todos los conventos, así como rigurosas medidas de control sobre la actividad del clero, sin que en ello se tuviese en cuenta la contradicción existente con la ley de separación. Este verdadero *Kulturkampf* duró hasta 1880.

Con cierto retraso, después de 1870 también las demás repúblicas sudamericanas, a excepción del Perú y Bolivia, vivieron una intensificada reanimación del anticlericalismo militante y de la política de secularización. Entonces no se trataba ya de la nacionalización de los bienes de la Iglesia, de la supresión de la jurisdicción eclesiástica o del control sobre el nombramiento de obispos o de miembros del clero parroquial, sino de la introducción del matrimonio civil y de la libertad religiosa para los protestantes (cuyo número aumentaba en algunos países a causa de la inmigración), de la disminución del influjo de la Iglesia en la educación, y a veces también de la separación sin restricciones entre la Iglesia y el Estado. El fundamento de esta política era

29. Personalmente moderado, pero comprometido por un clero en gran parte reaccionario. Cf., por lo demás, sobre su persona: *Antología del Il. Señor M.J. Mosquera y escritos sobre él,* Bogotá 1954.

todavía, como en la generación precedente, el interés de los liberales, que entonces habían llegado al poder casi en todas partes, en mermar el influjo político y social del clero, que en nombre de la defensa del orden establecido y de una concepción jerárquica y paternalista de la sociedad, intervenía casi siempre en favor de los partidos conservadores. Pero se habían añadido dos nuevos factores que excitaban la hostilidad contra la Iglesia: En primer lugar, bajo el influjo de los religiosos llegados de Europa, el progreso de las ideas ultramontanas, que tropezaron con un nacionalismo muy susceptible, y la reivindicación cada vez más marcada del derecho de la Iglesia a reglamentar la vida de la sociedad civil, que se había confirmado con insistencia en el *Syllabus*, luego también los progresos del positivismo comtiano, que en algunos casos transformaban los conflictos político-eclesiásticos en una verdadera lucha contra la fe cristiana, que una parte de la burguesía ilustrada comenzaba ya a rechazar. En Venezuela, el presidente Guzmán Blanco, sectario fanático, inició en 1870 *la lucha por la escuela laica y trató de organizar una Iglesia nacional* totalmente dependiente del Estado, cuyo arzobispo sería elegido por el congreso, y el clero parroquial por las respectivas parroquias. Guatemala no era ciertamente tan radical en su orientación, pero también allí, tras la caída del presidente Cerna (1871), gran protector de los jesuitas, se emprendió una política de laicización que alcanzó su punto culminante en la constitución de 1879 y no tardó en ser imitada por las restantes repúblicas de Centroamérica (a excepción de Costa Rica). Chile siguió el mismo camino bajo la presidencia de Errázuriz (1871-76); igualmente Argentina, tras la victoria del partido autonomista nacional el año 1874, en realidad centrado en torno a la nobleza rural, de donde resulta claramente que las raíces del anticlericalismo sudamericano no eran únicamente de índole social; también el Ecuador marchó en la misma dirección tras el asesinato de García Moreno en 1875.

En el Brasil, donde apenas si cambió la situación de la Iglesia durante el período del régimen imperial, o sea hasta 1888, el endurecimiento del contraste entre liberales francmasones y católicos ultramontanos es un incidente que, si bien limitado en el tiempo y en el espacio, no dejó de tener eco incluso en Europa.

Algunos obispos, influenciados por las tomas de posición cada vez más inequívocas de Pío IX, se inquietaron por la tolerancia del emperador con las misiones protestantes, por la penetración en círculos cultos, de doctrinas racionalistas llegadas de Alemania, y sobre todo por la creciente orientación anticristiana de la francmasonería. En 1872, el obispo capuchino de Olinda, V. de Oliveira, que se había formado en Francia, y uno de sus hermanos en religión, A. de Macedo Costa, obispo de Para, obligaron a sus sacerdotes y a los miembros de las *irmandadas* a abandonar las logias masónicas bajo conminación de sanciones. Sin embargo, el gobierno, basándose en que las bulas pontificias contra la francmasonería no habían recibido nunca el *placet* en el Brasil, ordenó la anulación, por el consejo de Estado, de las decisiones episcopales, y como los prelados denegaran a la autoridad civil el derecho a intervenir en asuntos religiosos, se ordenó su encarcelamiento, con gran consternación de la prensa católica mundial, que los exaltó como mártires en la lucha por la independencia de la Iglesia. Los demás obispos apoyaron a sus colegas sólo moderadamente, pero este suceso fue el punto de partida de un movimiento en la opinión pública, que indujo a los más enérgicos católicos brasileños a reivindicar la libertad espiritual de la Iglesia frente a las intervenciones abusivas de la autoridad civil.

XL. Primeros pasos hacia el Kulturkampf

Por Rudolf Lill

Profesor de universidad en Colonia y Roma

Austria, Baviera, Baden y Suiza

BIBLIOGRAFÍA: General: Como antes del cap. XXIX. Además: G. FRANZ, *Kulturkampf. Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluss des preussischen Kulturkampfes*, Munich 1954; id., (bajo el nombre de G. FRANZ-WILLING), *Kulturkampf gestern und heute. Eine Säkularbetrachtung*, Munich 1971.

Austria: M. HUSSAREK, *Die Krise und die Lösung des Konkordates vom 18. August 1855*, AÖG 112 (1932); K. EDER, *Der Liberalismus in Alt-*

Österreich, Viena 1955; N. MIKO, *Der Untergang des Kirchenstaates und Österreich-Ungarn im Jahre 1870,* «Röm. Hist. Mitt.» 1 (1956-57); id., *Die kath. Kirche in Österreich-Ungarn um 1870,* en *Festchrift für Karl Eder,* Innsbruck 1959; ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan I* (v. antes del cap. XX), 143-197; id., *Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern 1804-1918,* Viena-Munich 1964, 35-46, n.º 124-142; WEINZIERL-FISCHER, *Konkordate* (v. antes del cap. VII), 112-124; E. SAURER, *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsernennungen 1867-1903,* Viena-Munich 1968.

Baviera: Bibliografía antes del cap. XXIX. Además: J. GRISAR, *Die Circulardepesche des Füsten Hohenlohe vom. 9 April 1869 über das bevorstehende Vatikanische Konzil,* en *Bayern. Staat und Kirche, Land und Reich,* homenaje a Wilhelm Winkler, Munich 1961; D. ALBRECHT, *Döllinger, die bayerische Regierung und das erste Vatikanische Konzil,* en *Spiegel der Geschichte,* homenaje a Max Braubach, Münster 1964; FRANZ-WILLING, *Bayerische Vatikangesandtschaft* (v. antes del cap. VII), 52-68; W. BRANDMÜLLER, *Die Publikation des 1. Vatikanischen Konzils in Bayern. Aus den Anfängen des bayerischen Kulturkampfes,* ZBLG 31 (1968); M. WEBER, *Das I. Vatikanische Konzil im Spiegel der bayerischen Politik,* «Misc. Bavarica Monacensia», cuad. 28, Munich 1970.

Baden: Bibliografía antes del cap. XXIX. Además: E. FRIEDBERG, *Der Staat und die katholische Kirche im Grossherzogtum Baden seit dem Jahre 1860,* Leipzig 1874; J. BECKER, *Staat und Kirche in Baden in der 2. Hälfte des 19. Jh. Bericht über den Stand der Vorarbeiten an einer geplanten Quellenpublikation,* ZGObrrh 111 (1963); L. GALL, *Die partei- und sozialgeschichtliche Problematik des badischen Kulturkampfes,* ZGO 113 (1965); id., *Der Liberalismus als regierende Partei. Das Grossherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung,* Wiesbaden 1968; M. STADELHOFER, *Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Grossherzogtum Baden 1878-1918,* Maguncia 1969 (informa también sobre el origen y el desarrollo de la lucha).

Suiza: Bibliografía antes del cap. XXIX. Además: P. GSCHWIND, *Gesch. der Entstehung der christkatholischen Kirche der Schweiz,* 2 vols., Solothurn 1904-10; V. CONZEMIUS, *Eugène Michaud, ein katholischer Reformator des 19. Jh.?,* ZSKG 58 (1964); id., *Der schweizerische Bundesrat und das erste Vatikanische Konzil,* SZG 15 (1965). Cf. también infra notas 35 y 37.

El conflicto entre el liberalismo y la Iglesia católica alcanzó en los años sesenta, en diferentes países de habla alemana, un endurecimiento ideológico que ha sido designado con el término

de *Kulturkampf*[1], plasmado por Rudolf Virchow. El liberalismo, que entre tanto había alcanzado el rango de potencia política directiva se aprestó consecuentemente a realizar su aspiración central, a saber, liberar al Estado y a la sociedad de la tutela de la Iglesia. Como adversario capital se presentaba el catolicismo en su concentración ultramontana, marcada por el dogma de la Inmaculada Concepción y por el *Syllabus;* el último agudizamiento fue originado por la definición del dogma de la infalibilidad pontificia. Los contrastes se revelaron con especial crudeza en los países confesionalmente mixtos. El liberalismo, nacido en Alemania y en Suiza preferentemente del protestantismo, y que además era especialmente doctrinario, consideró necesario emprender un ataque frontal; para ello se emplearon, frecuentemente sin consideraciones, los medios autoritativos del Estado, violándose al mismo tiempos los principios liberales. Al contraste ideológico se añadía no pocas veces el económico-social: La burguesía urbana liberal se oponía a los estratos de la pequeña burguesía y de los campesinos ligados a la Iglesia, que con frecuencia se sentían perjudicados por la industrialización incipiente[2].

La responsabilidad del agravamiento del conflicto recae sobre ambas partes. Ninguna de las dos estaba dispuesta a reconocer la autonomía de la otra en su propia esfera; tanto los políticos liberales como los dirigentes eclesiásticos trataban de fijar «los límites entre el Estado y la Iglesia»[3] en un sentido lo más favorable posible para ellos.

Los Estados católicos se contentaban en general con restablecer su soberanía sobre los sectores limítrofes reivindicados hasta entonces por la Iglesia, como la escuela y la legislación sobre el estado civil, y con mantener los restos del sistema de Iglesia de Estado. Políticos no católicos fueron todavía mucho

---

1. En el discurso programático que el renombrado patólogo y político de la izquierda liberal, Virchow, pronunció en el parlamento prusiano el 17 de enero de 1873 en favor de la formación preparatoria y la colocación de los eclesiásticos. Citas de extractos del discurso en FRANZ-WILLING, *Kulturkampf gestern und heute* 9s. Sobre un eventual empleo anterior de la palabra *Kulturkampf*, cf. ibid. 11s.

2. Este aspecto generalmente descuidado en la historiografía sobre el *Kulturkampf* viene puesto de relieve en el artículo de L. Gall citado en la bibliografía que precede a este capítulo, aunque haya sido sobrevalorado.

3. Tal es el título programático de una obra del canonista liberal Emil Friedberg, en la que hace propaganda del *Kulturkampf* (Tubinga 1872).

más lejos; querían sustituir la coordinación conquistada por la Iglesia, por el completo retorno al anterior sistema de Iglesia de Estado, que se trataba de justificar con la absoluta autoridad jurídica del Estado moderno. No pocas veces los liberales, totalmente penetrados de la ideología nacional, trataron de sustituir el principio supranacional del catolicismo por formas organizativas de Iglesia nacional.

En Austria, las leyes confesionales de la primavera de 1868 habían desvirtuado en gran medida el concordato[4], pero sin intervenir en la esfera interna de la Iglesia. El emperador Francisco José se esforzó en evitar una ruptura con Roma[5], pero no pudo impedir la condenación extremadamente severa de las leyes por el papa[6]. También en Austria surgió una violenta oposición, y no sólo en los círculos conservadores. El combativo obispo de Linz, Franz Joseph Rudigier (1811-84, obispo desde 1852)[7] se convirtió en aglutinador de un movimiento católico popular, nuevo para Austria, como los que habían surgido al mismo tiempo en otros países bajo el signo de la lucha contra el sistema liberal; la fracción católica en el parlamento vienés se robusteció. Rudigier fue condenado judicialmente en 1869 por incitación a no observar las leyes, aunque inmediatamente fue indultado por el emperador; sin embargo, el breve arresto del obispo no dejó de producir agitación en las masas católicas. El obispo de Seckau, J. Baptist Zwerger (1824-93, obispo desde 1867)[8] apoyó la orientación de Rudigier, haciendo otro tanto el obispo de St. Pölten, Josef Fessler (1813-72, obispo desde 1864)[9].

El emperador ponía empeño en aplicar moderadamente las leyes, y también sus permanentes contactos con el cardenal Rauscher contribuyeron a la distensión. Si bien la polémica entre las dos partes continuaba con invariable crudeza, y si bien los libe-

4. Cf. cap. XXIX, p. 703.

5. En vano había intentado el emperador convencer al papa de la necesidad de modificar el concordato. Francisco José a Pío IX, del 16 de febrero de 1868; notas manuscritas de Pío X, sin fecha. Textos: ENGEL-JANOSI, *Politische Korrespondenz* n. 130, 130a. Cf también ibid. n. 133, 134.

6. Alocución de 22 de junio de 1868. Texto: *Acta Pii IX*, IV, 407ss.

7. Biografía por K. MEINDL, 2 vols., Linz 1891-92; J. LENZENWEGER, LThK² IX, 85.

8. Biografía por F. v. OER, Graz 1897; J. KÖCK, LThK² X, 1430.

9. Biografías por A. ERDINGER, Brixen 1874; M. RAMSAUER, Wurzburgo 1875; F. GRASS, LThK² IV, 95; ÖBL I, 305.

rales lograron que triunfara la ley de la escuela elemental imperial, con represión de las escuelas confesionales, sin embargo, el emperador y el cardenal conjuntamente impidieron que estallara un verdadero *Kulturkampf.* A esta política de conciliación contribuyó notablemente el obispo auxiliar de Rauscher, Kutschker [10], quien contemporáneamente se encargaba en el ministerio de los asuntos eclesiásticos católicos, con lo cual ocupaba una posición doble, sólo comprensible por tradiciones josefinistas. También en el nombramiento de los obispos se logró casi siempre un acuerdo sobre candidatos propicios al compromiso.

El objetivo constante de Beust, canciller imperial, fue la revancha por la victoria de Prusia en 1866. Para ello necesitaba tanto el ulterior apoyo de los liberales como una alianza con la Italia hostil al papa. A uno y otro se oponía el concordato; ahora bien, las tentativas de inducir a que la curia renunciara voluntariamente al tratado, resultaron vanas. Finalmente, en verano de 1870 utilizó Beust el dogma de la infalibilidad como pretexto para la anulación del concordato, en lo cual fue apoyado por el ministro liberal de culto, Stremayr. Francisco José, tras algunas vacilaciones, declaró el 30 de julio de 1870 el concordato «en sí caducado y abolido», debido a que el pactante romano se había convertido en otro por el nuevo dogma, ya que una relación contractual es imposible con un concertador declarado infalible, y porque el Estado debía afrontar las consecuencias del nuevo dogma, peligrosas para la vida civil. A este paso, jurídicamente insostenible y apoyado en una interpretación demasiado extensiva del dogma, sugerida en realidad por la propaganda ultramontana, se había decidido el emperador únicamente porque estaba profundamente decepcionado por el endurecimiento de la curia, perjudicial para la paz en política eclesiástica, así como por el desenlace del concilio. La actitud resignada de los obispos austríacos, a su regreso de Roma, había contribuido todavía a aumentar su decepción [11].

---

10. Johann Rudolf Kutschker (1810-81), de 1857 a 1876 consejero ministerial en el ministerio de instrucción pública, desde 1862 obispo auxiliar y a la vez vicario general de Viena, en 1876 sucesor de Rauscher como arzobispo de Viena, en 1877 cardenal. Biografía por A. Eitler (tesis) Viena 1956; H. Erharter, LThK² vi, 699.

11. Francisco José, en una carta de 25 de agosto de 1870, escribía a su madre, la archiduquesa Sofía, entre otras cosas: «Es también mi más ardiente deseo volver a un

Los esfuerzos de los liberales por recrudecer todavía más la polémica, tras el cese de Beust, sólo tuvieron un éxito parcial. El final de su actividad legislativa estuvo marcado por las leyes político-eclesiásticas propuestas por el ministerio liberal Auersperg a comienzos del año 1874, que tras su aprobación parlamentaria fueron sancionadas en mayo del mismo año por el emperador [12]. Habían precedido violentas polémicas, en las que intervino el papa con una encíclica a los obispos austríacos y una carta al emperador [13]. Mientras que el cardenal Schwarzenberg había también preconizado fuertes protestas, Rauscher y Kutschker negociaron de nuevo pacientemente y lograron que de hecho fuesen suprimidos algunos artículos.

Las leyes incrementaban el control estatal sobre las Iglesias e instauraban la igualdad de derechos entre todas las confesiones, aunque se mantenían dentro de los límites trazados ya en 1868. Reservaban a la Iglesia el puesto de corporación pública privilegiada y le garantizaban la libertad doctrinal y de culto, el libre ejercicio de su jurisdicción en la esfera propiamente eclesiástica, el libre desarrollo de las órdenes religiosas y de la enseñanza eclesiástica. La participación de la Iglesia en las escuelas públicas quedaba sometida únicamente a la supervisión por el Estado. De esta manera las leyes austríacas resultaron ser notablemente más benignas que las leyes del *Kulturkampf* en Baden y en Prusia, pues tampoco se impuso, en caso de transgresión, la persecución por los tribunales ni la deposición de eclesiásticos; los cargos de eclesiásticos que infringieran las leyes serían a lo sumo considerados «como vacantes en el ámbito civil».

El emperador Francisco José estaba convencido de que así quedaban suficientemente asegurados los derechos del Estado.

---

entendimiento con la Iglesia, pero esto no es posible con el papa actual. Al ver la irritación y desaliento con que nuestros obispos han vuelto de Roma .., casi sería cosa de desesperar acerca del futuro de la Iglesia, si no se estuviera firme en la fe y en la esperanza de que Dios quiere preservar a la Iglesia de ulteriores calamidades.» WEINZIERL-FISCHER, l.c., 117.

12. Fueron promulgadas tres leyes: 1) sobre la reglamentación de la situación jurídica externa de la Iglesia católica; 2) sobre la contribución de las prebendas al fondo religioso; 3) sobre el reconocimiento legal de las asociaciones religiosas.

13. Pío IX a Francisco José, 7 de marzo de 1874. En esta carta protestó el papa por primera vez contra la denuncia del concordato. Texto: ENGEL-JANOSI, *Politische Korrespondenz*, n.º 139. El emperador, en su respuesta (sin fecha, ibid. n.º 140) rechazó las acusaciones del papa y aseguró de nuevo a la Iglesia su protección continuada.

A todas las demás iniciativas contra la Iglesia se opuso con éxito; así dejó de sancionar una cuarta ley, de la primavera de 1874, que preveía un derecho del Estado a la supresión de conventos. También la curia plegó velas, debido no en último término a los moderados informes del nuncio Jacobini, enviado a Viena en 1874. Hubo que comprenderse que bajo las leyes austríacas era posible un equilibrio entre la Iglesia y el Estado y que, contrariamente a la prematura queja pontificia, en Austria no se había provocado la misma situación que en Alemania, Cierto que el enfrentamiento ideológico entre liberales y católicos persistió todavía, y no sólo para perjuicio de la Iglesia. La fuerza de resistencia católica, originada sobre todo por el partido social cristiano (fundado en 1880) se demostró notablemente más fuerte de lo que habían supuesto los adversarios.

Chlodwig, príncipe de Hohenlohe-Schillingsfürst (1819-1901) [14], presidente del consejo bávaro desde 1866, era ciertamente católico, pero tan antiultramontano como su hermano, cardenal de curia, residente en Roma [15]; se aferró tenazmente a los residuos del sistema de Iglesia de Estado. Con una política marcadamente liberal quería transformar a Baviera y, por supuesto, reforzar la autonomía de Alemania del sur, pero luego trató de preparar un acercamiento a la federación de Alemania septentrional, una vez perdidas las esperanzas de lograr tal autonomía. En 1868 fue abolido el control de la escuela por la Iglesia, otorgado en 1852, y se prohibieron las misiones de los jesuitas; en 1869 partió de Munich la resistencia, no sólo teológica, sino también política, contra el dogma de la infalibilidad.

---

14. Después de 1870 desempeñó Hohenlohe altos cargos al servicio del imperio alemán; de 1894 a 1900 fue canciller del *Reich* y jefe del gobierno prusiano. *Chl. zu Hohenlohe-Schillingsfürst, Denkwürdigkeiten,* I-II, pub. por F. CURTIUS, Stuttgart - Leipzig 1907, III, pub. por K.A. v. MÜLLER Berlín 1931; O. PFÜLF, StZ 72 (1907); KISSLING, *Kulturkampf* I, 423s, 427ss; II, 1s, 16-19, 22, 122; III, 162, 249, etc.; K.A. v. MÜLLER, *Der dritte deutsche Reichskanzler* , Munich 1931.

15. Gustav Adolf, príncipe de Hohenlohe-Schillingsfürst (1823-1896), desde sus estudios en Munich, en relaciones con Döllinger, desde 1846, en la *Academia dei Nobili* romana. Luego favorito de Pío IX, en 1857 arzobispo titular, en 1866 cardenal. Las buenas relaciones con el papa no fueron duraderas, dado que Hohenlohe se reveló violento adversario de los jesuitas, y en el concilio Vaticano I se adhirió a la oposición; desde 1870 se halló aislado en la curia. F.X. KRAUS, *Cardinal Hohenlohe,* en F.X. KRAUS, *Essays* 2, Berlín 1901; R. LILL, *Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Leo XIII, I, 1878-80,* Tubinga 1970, 7s, etc.; G. BÖING, LThK² v, 431; H. JEDIN, *Gustav Hohenlohe u. Augustin Theiner,* RQ 66 (1971).

Hohenlohe, informado en detalle, aunque unilateralmente, por su hermano y por Döllinger sobre la marcha de las cosas en Roma, intentó, mediante una circular de 9 de abril de 1869, inducir a las potencias a dar un paso colectivo contra la definición proyectada. Como otros liberales, temía que el dogma no se restringiera al terreno teológico, sino que implicara plenos poderes papales también sobre los príncipes y los Estados, incluso en asuntos no religiosos. La iniciativa de Hohenlohe no dio resultado, debido al desinterés de la mayor parte de los gobiernos; tanto Beust como Bismarck, que entonces practicaban todavía una política dilatoria con respecto a la Iglesia católica, dieron una respuesta evasiva.

La resistencia contra la política de Hohenlohe pequeñoalemana y anticlerical, condujo en 1869, bajo la decisiva participación de Joseph Edmund Jörg[16], a la fundación del partido popular patriótico, formado casi exclusivamente por católicos, y que a la primera embestida ganó la mayoría de los escaños en la dieta del *Land.* Sus rápidos éxitos ocurrieron por el apoyo del movimiento de asociaciones católicas, que poco después se repitió en la fundación de los partidos católicos en Baden y en Prusia. Los patriotas, cuya agitación había contribuido no poco a que, en la publicística liberal, se identificara católico y particularista, ya en enero de 1870 forzaron la caída de Hohenlohe, lo cual, sin embargo, no cambió el rumbo de los acontecimientos. El ministro liberal nacional del culto, Johann F. von Lutz (1826-90)[17], apoyándose en la confianza del rey Louis II, pudo dar la tónica en el nuevo gobierno. Prosiguió consecuentemente la política de Hohenlohe y la intensificó además notablemente después de la definición de la infalibilidad pontificia. Apoyó el naciente movimiento de los viejos católicos; ya el 9 de agosto de 1870, una decisión ministerial —que luego se demostró irrealizable, debido a la resistencia de los obispos— había prohibido la proclamación del nuevo dogma sin el *placet* del gobierno. En el consejo federal del nuevo imperio alemán propuso Lutz, en 1871, una

---

16. Sobre Jörg, véase cap. XX, p. 527, nota 12 y cap. XXIX, p. 698

17. F. v. RUMMEL, *Das Ministerium Lutz und seine Gegner,* Munich 1935; W. GRASSER, *Johann Frh. v. Lutz, Eine politische Biographie* (Misc. Bavarica Monacensia, fasc. 1, Munich 1967).

ley contra el abuso del púlpito para fines políticos, aprobada el 10 de diciembre de 1871; el gobierno bávaro inspiró también activamente la aprobación de la segunda ley del *Kulturkampf* en el Reich, la ley sobre los jesuitas (4 de julio de 1872)[18]. Lutz, sin embargo, evitó apoyar abiertamente el conflicto que iba surgiendo en Prusia; se contentó con el llamado *Kulturkampf* latente o disimulado. Su punto culminante estuvo representado por una disposición de 20 de noviembre de 1873, que derogó el edicto de 6 de abril de 1852[19] y restableció la anterior vigilancia del Estado sobre las iglesias.

Durante largo tiempo existieron todavía notables tensiones, que algunas veces se agudizaron, como, por ejemplo, con ocasión de los nombramientos de obispos. No se llegó, sin embargo, a la ruptura abierta, porque el rey y el gobierno siguieron ateniéndose firmemente al concordato. El gobierno toleró que los obispos de Baviera acogieran pasajeramente a sacerdotes y estudiantes de teología prusianos, a los que las leyes de mayo habían hecho imposible el ejercicio del ministerio o bien el estudio.

La mayoría de los obispos nombrados por el rey adoptó, en la medida de lo posible, una actitud de equilibrio, bajo la guía del arzobispo de Munich-Freising, Gregor von Scherr[20]. Sólo había condescendido con la exigencia del *placet* el arzobispo de Bamberg, Michael Deinlein (1800-75, arzobispo desde 1858, anteriormente, en 1856, obispo de Augsburgo). Luchador intransigente contra el liberalismo y contra el sistema de Iglesia de Estado fue el obispo de Ratisbona, Ignatius von Senestréy (1818-1906, obispo desde 1858)[21], cuya actitud rigurosamente ultramontana fue compartida por Franz F. von Leonrod (1827-1905, obispo de Eichstätt desde 1866).

En Baden se había impuesto antes y más completamente que en todos los otros Estados alemanes el liberalismo de signo burgués y estrechamente nacionalista. En su criterio estructuraron, desde 1860, la política interior y reglamentaron también nueva-

---

18. Cf. el cap sobre el *Kulturkampf* en el tomo VIII.
19. Cf. cap. XXIX, p. 705.
20. Cf. cap. XXIX, p. 705.
21. STABER, *Kirchengeschichte des Bistums Regensburg* 190-197; *Festschr. zur 150. Wiederkehr des Geburtstages Senestréys*, ed. dir. por P. MAI, Ratisbona 1968; P. MAI, «Annuarium Historiae Conciliorum» I (1969) 399-411.

mente las relaciones con las Iglesias los ministerios Lamey y Jolly, en colaboración continuada con la mayoría liberal del parlamento. La ley de 9 de octubre de 1860, que había remplazado al concordato rechazado en la cámara, constituía la base[22], con la que sin embargo no se conformaba la mayoría de los liberales; también en el movimiento católico empujaban hacia adelante fuerzas combativas. Precisamente entre los liberales activos en Baden había importantes propugnadores del principio de la absoluta autoridad jurídica del Estado, entre ellos los juristas Bluntchli[23], Friedberg[24] y Jolly[25]; dado que Jolly estuvo a la cabeza del gobierno desde 1866 o 1868, les fue posible realizar su programa. La legislación eclesiástica de Baden en los años 1868-76 transfirió unilateralmente al Estado numerosas competencias que hasta entonces habían desempeñado las Iglesias, sometiéndola además a un amplio sistema de control por el Estado. Las leyes de Baden influyeron en la legislación del *Kulturkampf* en Prusia, como también en la de otros Estados alemanes; por otro lado, las leyes emanadas en Baden después de 1871 siguieron el proceso general provocado en Prusia y en el *Reich* por el concilio Vaticano I.

El comienzo y el fin de las leyes eclesiásticas de Baden[26] estuvieron marcados por la reivindicación liberal de absoluta jurisdicción sobre la escuela. La ley sobre la enseñanza elemental, de 8 de marzo de 1868, hacía posible la transformación de las escuelas confesionales en escuelas simultáneas y hacía depender de una ley especial la erección de nuevas escuelas de la Iglesia; la ley sobre la escuela, del 16 de septiembre de 1876 introdujo la escuela simultánea obligatoria. El 21 de diciembre de 1869 se

---

22. Cf. cap. XXIX, p. 707s.

23. Johann Caspar Bluntschli (1808-81), en 1833 profesor de derecho en Zurich, en 1848 en Munich, en 1861 en Heidelberg, en 1864 cofundador de la asociación protestante. H. FRITZSCHE, *Schweizer Juristen der letzten 100 Jahre*, Zurich 1945; H. MITTEIS, NDB 2, 337s.

24. Emil Friedberg (1837-1910), en 1868 profesor de derecho en Friburgo, en 1869 en Leipzig. Cf. supra, nota 3. A. ERLER, NDB 5, 443s.

25. Julius Jolly (1823-91), el año 1847 docente de derecho en Heidelberg, en 1861 consejero gubernamental, en 1862 consejero ministerial en el ministerio de gobernación de Baden, en 1866 presidente del mismo, en 1868-76 ministro de Estado. Biografía por H. BAUMGARTEN - L. JOLLY, Tubinga 1897; J. HEYDERHOFF, ZGObrh 86-87 (1934-35).

26. Los textos de las leyes están reproducidos en gran parte en FRIEDBERG, *Staat und katolische Kirche in Baden*, apéndices desde el n.° XX, así como en STADELHOFER, *Abbau der Kulturkampfgesetzgebung in Baden* 394-403. Recapitulación, ibid. 8-20.

promulgó la ley del matrimonio civil, la cual, al igual que la primera de las dos leyes sobre la escuela, representaba una consecuencia jurídica de la secularización de la sociedad, más que una expresa medida de combate. El aspecto era ya distinto en el caso de la ley sobre las fundaciones (5 de mayo de 1870). Ésta distinguía arbitrariamente entre bienes de fundaciones católicas no religiosas (fundaciones escolares y de caridad), que pasaron a la administración de los municipios civiles, y bienes propiamente eclesiásticos, cuya administración fue sometida únicamente a la supervisión por el Estado.

Las más graves intervenciones en la vida de la Iglesia tuvieron lugar en 1872 y 1874. Las disposiciones legislativas tocante a las órdenes religiosas (2 de abril de 1872) prohibían a los religiosos cualquier actividad docente, y además a los miembros de órdenes no admitidas legalmente en Baden, el ejercicio de cualquier actividad de cura de almas. La ley sobre los viejos católicos (15 de junio de 1874) pudo partir del hecho de que las tradiciones antirromanas de una minoría en el catolicismo de Baden, habían incorporado al movimiento de protesta a algunos eclesiásticos y seglares. A los miembros de la nueva comunidad se confirmaron todos los derechos de que habían disfrutado como católicos. Eclesiásticos que se habían hecho viejos católicos conservaron sus prebendas y sus rentas; las comunidades viejocatólicas obtuvieron el derecho de participar en la utilización de las iglesias, como también en una parte de los bienes de las comunidades católicas, cuya cuantía podía ser fijada muy arbitrariamente por los funcionarios del Estado.

El punto culminante de la legislación del *Kulturkampf* lo constituyó la ley sobre la situación jurídica de las Iglesias en el Estado (19 de febrero de 1874). Después de que, conforme a la ley de *1860*, ya en *1867* se había prescrito un examen científico de los eclesiásticos, ahora se hizo depender la admisión a un cargo eclesiástico, del certificado de *Abitur* (= fin del bachillerato) y de tres años de estudios en una universidad alemana, así como de un examen público de Estado, discriminatorio, sobre filosofía, historia y literatura alemana y clásica (art. I)[27].

27. El art. I de la ley siguió muy de cerca la ley prusiana sobre la formación preparatoria y empleo de los eclesiásticos (11 de mayo de 1873).

A las Iglesias sólo se dejaban establecimientos de preparación teológica práctica; fueron cerrados los seminarios para estudiantes de teología y para alumnos de segunda enseñanza, a los que los liberales achacaban un encapsulamiento que los aislaba de la educación nacional de la juventud alemana (art. II). Las transgresiones serían sancionadas, según el art. III, con penas pecuniarias y de arresto, y, en casos graves, con sustracción de emolumentos y destitución del cargo. También fue sancionado con penas pecuniarias el hecho de influenciar los eclesiásticos en las elecciones.

La resistencia eclesiástica fue dirigida primeramente por el anciano arzobispo, von Vicari[28], que todavía en los últimos años de su vida hubo de sostener rudos combates en este sentido, y también sobre el nombramiento del deán de la catedral, que debía ser a la vez obispo auxiliar. En 1867 pudo ser nombrado el director del convictorio, Lothar von Kübel (1823-81)[29], quien después de la muerte de Vicari (1868) rigió la archidiócesis como vicario capitular durante más de trece años. No pudo haber elección de arzobispo, debido a que el gobierno recusó, excepto uno, a los ocho candidatos propuestos por el cabildo catedral. Kübel formuló protesta jurídica contra la totalidad de las leyes[30], y además, junto con la gran mayoría del clero, opuso resistencia pasiva, que no pudo ser quebrantada ni siquiera con la ley de dotación de 25 de agosto de 1876, que retiraba las prestaciones financieras del Estado. El vicario capitular y el clero se negaron totalmente a colaborar en la ejecución de la ley de 1874 sobre las iglesias; las consecuencias fueron condenaciones de eclesiásticos, multiplicación de las sedes vacantes y creciente penuria en la cura de almas.

También en Baden influyó el anticlericalismo liberal en la activación política de los católicos. El partido popular católico, fundado en 1869 bajo la dirección de Jakob Lindau, pudo elegir al principio cinco diputados para la cámara, y nueve en 1871; su órgano principal fue el «Badischer Beobachter», fundado en

28. Cf. cap. XX, p. 535s.

29. Biografías por J. SCHOBER, Friburgo 1911, y A. SCHILL, en *Badische Biographien*, IV, 230-241; W. MÜLLER, LThK² VI 655.

30. En ello le apoyó, como ya antes a Vicari, su director de cancillería, destacado también como publicista, el jurista Heinrich Maas (1826-95).

1863. Contra la estructura oligárquica del sistema liberal y conforme a la tradición democrática de Baden reclamó el partido no sólo la libertad de la Iglesia, sino también derechos liberales y democráticos fundamentales, que habían sido retirados por el liberalismo llegado al poder, por ejemplo, la igualdad para todos en el derecho al voto electoral secreto.

La inconciliabilidad de las posiciones contrapuestas, la ineficacia de muchas medidas del Estado y el renovado endurecimiento por la introducción de la escuela simultánea obligatoria, que Jolly mismo no deseaba, pero que fue impuesta por la mayoría parlamentaria, movieron al archiduque Federico I a mudar de actitud. El ministerio Turban-Stösser, constituido en 1876, tuvo que continuar la línea anterior en la mayoría de los sectores, pero en política eclesiástica hubo que buscar *un modus vivendi*, salvaguardando los derechos del Estado.

Ya las primeras leyes de Jolly sobre la Iglesia habían hallado un eco muy positivo entre los liberales, incluso fuera del Estado de Baden. Cierto que en Prusia antes de 1871-72 no se produjo ninguna transformación en la política eclesiástica oficial, pero a medida que se fue consolidando la alianza de Bismarck con los liberales, se extendió también su anticlericalismo. Desde que, en la primavera de 1869, se hizo pública la intención de Roma de conseguir la definición de la infalibilidad del papa en el concilio inminente, se hizo todavía más violenta la polémica, a la que se añadieron advertencias por parte evangélica conservadora. La cuestión de la infalibilidad, acaloradamente discutida, dividía en dos campos a los mismos católicos alemanes.

Con esta atmósfera cargada de tensiones se reunieron en Fulda los obispos alemanes en septiembre de 1869 [31]. Otros puntos apremiantes de discusión, por ejemplo las iniciativas sociales de Ketteler, pasaron a segundo término frente a la cuestión de la infalibilidad; el episcopado fue empujado a una orientación beligerante, unilateral e innecesaria. Con todo, la conferencia discutió los acontecimientos de Baden y se declaró solidaria de Kübel.

---

31. LILL, *Bischofskonferenzen* 80-95. Sobre la ponencia de Ketteler en Fulda tocante a la cuestión de la infalibilidad, véase además: FREUDENBERGER, *Universität Würzburg und erstes vatikanisches Konzil* (véase el principio del cap. XXIX) 166ss. Sobre el paso a segundo plano, de las sugerencias sociales de Ketteler, véase cap. XXIX, p. 709.

La mayoría no era propicia a la definición urgida por Roma; catorce de los veinte obispos presentes o representados en Fulda se dirigieron en vano en este sentido a Pío IX. Su carta colectiva al papa fue redactada por Hefele, recién nombrado obispo de Rottenburg [32], el cual, lo mismo que Ketteler en Fulda, informó sobre la cuestión de la infalibilidad. Ketteler anticipó algunos postulados importantes de la minoría del concilio, exigiendo que la prueba de tradición para la definición satisficiera todas las exigencias de la crítica científica, y que la infalibilidad del papa apareciese en conexión con la de la Iglesia. Hefele partía de objeciones históricas y negaba que hubiese motivos positivos para la definición, como también que ésta fuese oportuna. Temía que el dogma de la infalibilidad dificultase considerablemente la reunión de las confesiones separadas, que debilitase la unidad del catolicismo alemán y recrudeciese las luchas de política eclesiástica [33]. Las disputas que, a partir del verano de 1870, surgieron sobre el catolicismo alemán, dieron la razón a Hefele.

En Suiza, las luchas entre el liberalismo y el riguroso eclesiasticismo, así como entre la minoría liberal y la mayoría ultramontana de los católicos, estuvieron ya desde los años cuarenta caracterizadas por la crudeza de *Kulturkampf* [34], que todavía creció en el último decenio anterior al concilio Vaticano I [35]. El último endurecimiento lo originaron también aquí el concilio y el dogma de la infalibilidad.

La proclamación del nuevo dogma, en algunos cantones fue dificultada y en otros prohibida. En cambio pudo desplegarse libremente la propaganda contra el concilio, preparadora del viejocatolicismo, primero en las asociaciones de católicos liberales, en las que los motivos políticos prevalecían sobre los religiosos. Muchos católicos liberales, a los que el *Syllabus* había herido en el

---

32. Cf. cap. XXIX, p. 708-715.

33. También los diputados católicos del parlamento (entre 1866 y 1870 única corporación parlamentaria de toda Alemania), entre ellos Peter Reichensperger y Windthorst, en un memorial confidencial dirigido al episcopado habían calificado de innecesaria e inoportuna la definición pontificia de la infalibilidad. Texto: ColLac VII 1185s. Cf. GRANDERATH-KIRCH I, 223-227.

34. Cf. cap. XX, p. 537ss y cap. XXIX, p. 716s.

35. Esto tenía razones, no sólo teológicas, sino también políticas. Así la confederación prohibió la jurisdicción extranjera de los obispo de Milán y de Como sobre el Tesino, después de que en 1859 la hasta entonces Lombardía austríaca había quedado incorporada a la nueva Italia y eran de temer los empeños irredentistas.

centro de su pensamiento y de su acción, y los había alejado totalmente de la Iglesia autoritaria, descubrían en la oposición al dogma el instrumento más apropiado para la reestructuración de la Iglesia en sentido democrático y de Iglesia nacional. Sólo en 1873 pudo un teólogo, anteriormente profesor de teología en Lucerna, Eduard Herzog (1841-1924, desde 1875 obispo de la Iglesia católico-cristiana de Suiza [36]), asumir la dirección del movimiento de protesta. A él se debió principalmente el que aquella agrupación segregara a los elementos radicales, y que como Iglesia católico-cristiana se situara en la tradición de los anhelos de reforma de Wessenberg [37].

Eugène Lachat, obispo de Basilea (1819-86, obispo desde 1863) [38], cuyo seminario había sido cerrado ya en la primavera de 1870, luego, por haber abogado en favor del nuevo dogma y de haber excomulgado en 1873 a oponentes católico-cristianos de cinco cantones, de los siete que comprendía su diócesis, fue depuesto y expulsado; él se retiró a Lucerna. En el Jura, región homogéneamente católica, el gobierno de Berna expulsó a todos los párrocos por mostrarse adictos a Lachat, y fueron reemplazados por sacerdotes dóciles al Estado, entre ellos algunos extranjeros, pero que fueron rechazados por las comunidades, con lo cual pudo impedirse un cisma. Pío IX procedió con muy poco tacto al nombrar, en una situación de extrema tensión, el año 1873, vicario apostólico de Ginebra al obispo auxiliar Mermillod [39], que le era muy allegado por razón de su ultramontanismo militante, con lo cual anticipó parcialmente la fundación de un obispado que estaba prohibida por la constitución. Mermillod fue expulsado inmediatamente por el consejo federal. A la condenación pontificia de las injusticias infligidas a la Iglesia, mediante la encíclica *Etsi multa luctuosa* [40], de 21 de noviembre de 1873, respondió el consejo federal con la ruptura total de las relaciones diplomáticas, que desde 1850 sólo

---

36. Biografía por W. HERZOG (1935). Cf. también F. HEILER, *Evangelische Katholizität*, 1926, 9ss; W. KÜPPERS, RGG³ III 287s.

37. Sobre el ulterior desarrollo del católico-cristianismo, véase el cap. sobre el *Kulturkampf* en el t. VIII.

38. Biografías por E. HORNSTEIN, Lucerna 1873, TH. SCHERER-BOCCARD, Wurzburgo 1873, y E. FOLLETÊTE, París 1925; A. CHÈVRE, ZSKG 58 (1964); J.B. VILLIGER, LThK2 VI, 723.

39. Cf. cap. XXIX, p. 717.

40. *Acta Pii IX*, VI, 253-273.

estaban ya constituidas por un encargado de negocios del Vaticano [41].

El *Kulturkampf* recibió una ratificación de derecho público, totalmente desacostumbrada, en la nueva constitución federal aprobada el 29 de mayo de 1874 [42]. La erección de nuevas diócesis pasó a depender de la aprobación por el consejo federal. El consejo y los cantones quedaron autorizados globalmente para cuidar de la paz entre las confesiones, así como para adoptar las medidas apropiadas contra las injerencias de autoridades eclesiásticas en los derechos de los ciudadanos y del Estado (art. 50). Que la proclamación de dogmas de fe y la excomunión de oponentes, en cuanto tales, se consideraban ya como injerencias de esta índole, lo habían mostrado los acontecimientos desde 1870. La orden de los jesuitas y las sociedades a ellos afiliadas fueron excluidas de todo el territorio de Suiza, y a sus miembros les fue prohibida la actividad en la iglesia y en la escuela (art. 51). La erección de nuevos conventos y el restablecimiento de otros suprimidos fue igualmente declarada ilícita (art. 52). El registro del estado civil fue confiado exclusivamente a las autoridades civiles (art. 58) y la enseñanza primaria quedó sujeta también, exclusivamente, a la dirección del Estado (art. 27).

Si bien los políticos del *Kulturkampf* hubieron de convencerse muy pronto de que el movimiento viejocatólico de Iglesia nacional estaba sostenido únicamente por una minoría, no obstante sólo lentamente fueron aboliéndose las medidas anticatólicas; progresos fundamentales en orden a la distensión sólo pudieron realizarse, también en Suiza, bajo el pontificado de León XIII.

XLI. CONTROVERSIAS ENTRE CATÓLICOS CON RESPECTO AL LIBERALISMO

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN Y EXPOSICIONES DE CONJUNTO: A las exposiciones indicadas anteriormente, p. 432 (en cuanto

41. La nunciatura de Suiza sólo pudo volver a abrirse el año 1920.

42. Texto: G. FRANZ, *Staatsverfassungen*, Munich ²1964, 584-627, en particular p. 611ss.

a Salvatorelli 50-92) hay que añadir: AUBERT, *Pie IX*, 224-261, 531-537 (a la indicación de las fuentes más importantes hay que añadir, sobre Francia, CH. DE MONTALEMBERT, *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite 1852-1870,* París 1970, y, sobre Italia, la correspondencia de L. TAPARELLI D'AZEGLIO y B. RICASOLI, así como los periódicos citados en p. 895); las actas del *Convegno* de Castiglioncello, *Il problema politico dei cattolici nel XIX sec.*, RStT 4 (1948) 215-407; G. MARTINA, *Il liberalismo cattolico ed il Sillabo,* Roma 1959.

BIBLIOGRAFÍA: Especial: *Sobre Francia:* Además de WEILL, *Cath. lib.,* 91-202, GURIAN 210-238 y M. PRELOT, *Le libéralisme catholique,* París 1969, 14-33, 190-237, v. también J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire,* París 1930; J. GADILLE, *La pensée et l'action politique des évêques français au début de la troisième République,* París 1967, I, 46-142; J. FÈVRE, *Histoire critique du catholicisme libéral en France jusqu'au pontificat de Léon XIII,* París 1897 (acusación partidista, pero bien informada); y las biografías (v. bibliografía general) de Montalembert, Veuillot, Dupanloup, Pie, Maret, Guéranger, y Lacordaire. Además: DHGE XIV, 1117-19 (sobre Dupanloup); L. DE LANZAC DE LABORIE, *Le comte de Falloux,* París 1912; cf. al respecto DHGE XVI, 1499-1513; H. BOISSARD, *Th. Foisset,* París 1891; cf. al respecto DHGE XVII, 1392-96; J. DE PANGE, «Le Correspondant» 317 (1929) 113-137 (sobre los años 1855-1864); J. LECLER, «Études» 291 (1956) 196-211 (referente a los jesuitas).

Sobre Italia: JEMOLO 87-264; id., *Scritti vari,* Milán 1965, 397-454; cf. al respecto E. PASSERIN, RSTI 20 (1966) 500-506; G. SPADOLINI, *L'intransigentismo cattolico dalla «Civiltà cattolica» al «Sillabo»,* RStT 4 (1956) 309-332; F. FONZI, «Itinerari» 4 (Génova 1956) 603-623; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, en *Nuove Questioni di storia del Risorgimento,* Milán 1961, 565-606 (bibliografía).

Sobre Bélgica: las numerosas publicaciones de A. SIMON, en espec. *L'hypothèse libérale en Belgique,* Wetteren 1956; *Catholicisme et politique,* ibid. 1955; *Le cardinal Sterckx,* ibid. 1950, I, 209-256; E. DE MOREAU, *A. Dechamps,* Bruselas 1911, 423-478; K. VAN ISACKER, *Werkelijk en wettelijk Land,* Amberes 1955, I-85.

Sobre Alemania: Además de las obras generales de GOYAU, SCHNABEL, BRÜCK, KISSLING y de las biografías (cit. en bibliografía general) de Ketteler y Döllinger, v. J. ROVAN, *Le catholicisme politique en Allemagne,* París 1956, 46-78.

Sobre Inglaterra: Además de las obras generales de W. WARD, *W.G. Ward and the Catholic Revival,* Londres 1893, 130-210, y M. WARD, *The W. Wards and the Transition,* Londres 1934, 1-53 y las biografías (cit. en bibliografía general) de Manning, Newmann y Ullathorne, v. J. ALTHOLZ, *The Liberal Catholic Movement in England,* Londres 1962; H. MACDOUGALL,

Acton-Newman Relations, Nueva York 1962; A. GASQUET, *Lord Acton and his Circle*, Londres 1906; cf. al respecto «Cambridge Hist. Journal» 10 (1950) 77-105, donde se señalan graves lagunas en la edición de las cartas.

En torno al Syllabus: C.G. RINALDI, *Il valore del Sillabo*, Roma 1888; DThC XIV, 2877-2923; G. MARTINA, *Osservazioni sulle varie redazioni del «Sillabo»*, ChStato II, 419-523; id., *Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo*, AHPont 6 (1968) 319-369; R. AUBERT, «Revue Nouvelle» 40 (Bruselas 1964) 369-385, 481-499; id., *Mgr. Dupanloup et le Syllabus*, RHE 51 (1945) 79-142, 471-512, 837-915; id., «Scrinium Lovaniense» (Lovaina 1961) 543-560 (sobre las reacciones en Bélgica); id., «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens» 19 (Münster 1962) 291-304 (sobre las reacciones en España); E. PAPA, *Il Sillabo di Pio IX e la stampa francese, inglese e italiana*, Roma 1968; D. MCELRATH, *The Syllabus of Pius IX. Some reactions in England*, Lovaina 1964; B. SCHNEIDER, *Der Syllabus und die deutschen Jesuiten*, AHPont 6 (1968) 371-392.

Catolicismo y liberalismo después de 1848

La *crisis de 1848, que demostró hasta qué punto* estaba sacudido el tradicional orden social, y la subsiguiente oleada de reacción, no pudieron menos de agravar el gran problema que se planteaba al pensamiento católico desde hacía medio siglo. ¿Cómo tenía que comportarse con respecto al mundo surgido de la revolución y a la forma de gobierno de libertad que preconizaba? ¿Tenía que aceptarla o tenía que rechazarla por razón de su misma naturaleza?

No faltaban cristianos que estaban fascinados por el recuerdo del medioevo cristiano, que el romanticismo católico les había puesto ante los ojos en forma idealizada, perseguidos por la idea de que pudieran producirse de nuevo los desórdenes que reiteradas veces habían agitado a Europa, y profundamente decepcionados por el fracaso de las tentativas de Pío IX, de conducir por cauces aceptables, mediante ciertas concesiones, las exigencias de los liberales. Estaban además preocupados por el retroceso casi general de la práctica religiosa, en el que querían ver —como moralistas y no como sociólogos— una consecuencia de los errores propagados por la *mala* prensa. Así llegaron más que nunca a la convicción de que la restauración iniciada desde comienzos del siglo sólo podía triunfar si se renunciaba resueltemente a la filosofía social

del siglo XVIII y se volvía a aquellas concepciones en que estriban la fuerza y la grandeza de los siglos de la fe.

A este recelo frente a los principios liberales daban confirmación y refuerzo la pervivencia de la filosofía política que habían elaborado los escolásticos de la contrarreforma española, como también el influjo aun importante de Maistre y Bonald, al que con frecuencia se contraponía el carácter disolvente de los sistemas racionalistas inspirados por Descartes, y finalmente la aversión de numerosos clérigos a la nueva sociedad civil, a la que reprochaban fenómenos como la excesiva especulación bursátil o la búsqueda de satisfacciones materiales. En una palabra, ideas políticas y sociales, prejuicios pastorales y un modo de pensar tradicionalista se asociaban en diferentes proporciones, según los casos concretos, para conducir a una parte considerable del clero y a cierto número de seglares militantes, a un catolicismo autoritario, cuya meta consistía en conservar o recobrar para la Iglesia privilegios y prestigio externo dentro de un Estado oficialmente católico y liberado de la presión de corrientes anticristianas, como el que existía todavía —por lo menos en parte —en la España de Isabel II, en el imperio de los Habsburgo y en varios Estados italianos. Este catolicismo intransigente, al que gustaba invocar el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) de Donoso Cortés[1], que no tardó en ser traducido al francés y al alemán, tenía su órgano oficial en «La Civiltà cattolica» de los jesuitas romanos; esta revista, fundada en 1849, quería sobre todo lograr la completa restauración de los principios cristianos en la sociedad, como también en la vida de los particulares y de las familias. En algunos países contribuyó la Compañía de Jesús, aunque con algunas excepciones, a que estas posiciones fueran consideradas como las únicas que estaban en armonía con la ortodoxia católica.

Sin embargo, en contraste con la situación en 1815, hacia mediados del siglo los gobiernos monárquicos y reaccionarios, totalmente devotos a la Iglesia, habían cesado de encarnar las esperanzas de la juventud. Así, había también numerosos católicos que, con profunda simpatía hacia las tendencias de su siglo y siguiendo una táctica apostólica, replicaban a la corriente intransigente que

1. Sobre Juan Donoso Cortés (1809-53), véase J. SCHRAMM, *Donoso Cortés*, Madrid 1936, y J. CHAIX-RUY, *Donoso Cortés, théologien de l'histoire et prophète*, París 1956.

aquella vuelta a las concepciones de la restauración era tan peligrosa como inútil. Si bien no todos, como Montalembert en *Intérêts catholiques au XIXe siècle* (1852), consideraban el renacimiento religioso de la primera mitad del siglo como resultado exclusivo de las libertades de que gozaba la Iglesia bajo los regímenes parlamentarios, sin embargo, hacían notar que una parte importante de la clase dirigente no creía ya, y que por tanto era utópico esperar del Estado una ayuda y protección desinteresada, y que lo que la Iglesia podía esperar era a lo sumo una neutralidad benévola. Algunos iban incluso más lejos: en vista de los auténticos valores y del progreso efectivamente humano que, a pesar de sus excesos, acarreaba la corriente liberal, estaban dispuestos a acoger con simpatía una concepción moderna del hombre que tomaba más en consideración los derechos del individuo y se mostraba más abierta con respecto a lo que hoy designaríamos como autonomía de lo temporal; sin embargo, no siempre se percataban del peligro que entrañaría un encarecimiento de esta autonomía hasta constituirla en el postulado de la independencia del hombre con respecto a Dios.

Así fueron surgiendo, poco a poco, dos grupos católicos antagónicos, que si bien se esforzaban igualmente en servir a la Iglesia, discrepaban sin embargo en su concepción de la manera más indicada de hacerlo. Unos entendían por *mundo moderno* su propio siglo como época histórica, que tenía sus propias formas de organización, y así creían tener que marchar al frente de él; éstos, echando un velo con gran tacto sobre las condenaciones fulminadas en la encíclica *Mirari vos,* cuyo recuerdo iba empalideciendo gradualmente, requerían a la Iglesia a adoptar en su sistema las instituciones liberales, como había hecho en el pasado con la cultura grecorromana, con la reacción de los vasallos contra el feudalismo en la edad media o con los afanes humanísticos del renacimiento. Los otros, en cambio, que por *mundo moderno* entendían la herencia anticristiana de la revolución, preferían cortar todas las comunicaciones para así descartar cualquier peligro de pactar con el error, y deseaban que se reforzaran las prohibiciones a fin de evitar los contagios. Por eso insistían en que el magisterio reiterase solemnemente la anterior condenación del liberalismo y de los otros errores modernos; sin embargo, no pensaban en los peligros de tal

modo de proceder, que todavía reforzaría las ambigüedades, en base a las cuales numerosos liberales habían llegado a la firme convicción de que sólo era posible organizar una sociedad que respondiera a los imperativos del tiempo si antes se privaba de todo influjo a la Iglesia católica.

Entre estos dos grupos era inevitable que surgiesen conflictos. Éstos fueron todavía agudizados por el hecho de interferirse otras discusiones que simultáneamente dividían a la élite católica en los países más importantes. En Francia, donde los problemas políticos asumían fácilmente carácter ideológico o religioso, se trataba de la reconciliación con el imperio tras el golpe de Estado; en Italia intervenía la cuestión romana; en Alemania, el creciente antagonismo entre los teólogos universitarios y los defensores de la escolástica, en el que se dejaba sentir la misma oposición de pensamiento que separaba a los que creían en el progreso con su sensibilidad para la historia, de aquellos que más bien se confiaban en los métodos que habían sido ya aprobados por la autoridad jerárquica.

La división de los católicos en Francia

Estas controversias entre católicos acerca de las libertades modernas alcanzaron su punto culminante en Francia. En otras partes el problema se discutía sobre todo en el terreno práctico. Roma reconoció, tanto bajo Pío IX como también bajo Gregorio XVI, que en este terreno podía variar la actitud según los distintos casos. Mientras se condenaba formalmente la legislación liberal en el Piamonte, se la toleraba en Bélgica y se apreciaba en países de minoría católica, como, por ejemplo, en los Estados Unidos, en Inglaterra o en los Países Bajos. Sin embargo, tales orientaciones cambiantes en la práctica desconcertaban a los franceses, que por lógica defendían soluciones teoréticas coherentes que pudiesen gozar de validez universal. Las antiguas discusiones sobre la sociedad cristiana ideal, que habían pasado a segundo término desde la condenación de Lamennais, ahora, reavivadas por las discrepancias en torno a la ley Falloux, cuyos defensores y adversarios se dejaron llevar a tratar la cuestión en el terreno de los principios, comenzaron a reanimar una vez más a ciertos círculos que, si bien esca-

sos en número, ejercieron un influjo que se extendió mucho más allá de las fronteras de Francia[2].

Por su parte, los católicos que ponían su confianza en la libertad, estaban a su vez divididos en varios puntos importantes. Había en primer lugar el grupo organizado en torno al diario «Le Correspondant», fundado hacia 1855. Estaba capitaneado por algunos seglares antibonapartistas, estrechamente vinculados a círculos orleanistas: Falloux, Albert de Broglie, Cochin y sobre todo Montalembert, los cuales, debido a su capacidades personales, a su posición social, a su influjo en la vida política y a sus grandes méritos para con la causa católica, podían influir también en aquellos círculos no simpatizantes con todas sus ideas.

Este grupo «académico y mundano» (Palanque), que desde algunos puntos de vista realizaba el *humanisme dévot*, tenía algunas ramas en provincias[3] y estaba representado también en las grandes órdenes religiosas, entre los dominicos por Lacordaire, entre los oratorianos en torno a Gratry, e incluso entre los jesuitas con De Ravignan y los primeros redactores de la revista «Études». Pero sobre todo se beneficiaba del apoyo y del creciente prestigio de Dupanloup, el elocuente y activo obispo de Orleáns, cuyas intervenciones en defensa del poder temporal del papa después de la guerra de Italia lo habían situado en el primer plano de la escena político-religiosa de Europa. A diferencia de Montalembert, que como en la época de «L'Avenir», también ahora confiaba sin restricciones en la libertad tanto en el Estado como en la Iglesia, Dupanloup optaba por un liberalismo sumamente relativo: en el fondo apuntaba, al igual que los obispos belgas o que Ketteler, a crear, con medios nuevos, es decir, con instituciones que respondieran a las aspiraciones liberales y que en las circunstancias dadas eran los únicos posibles, a crear una cristiandad modernizada, en la que las libertades «se concibieran como garantías de la actividad de la Iglesia» (Gadille). Sin embargo, Dupanloup fue consi-

---

2. Sobre Veuillot, enemigo capital del liberalismo católico, escribe PH. SYLVAIN: «Ningún escritor francés marcó tan fuertemente la mentalidad franco-canadiense» (*Quelques aspects de l'antagonisme libéral-ultramontain au Canada français,* RSoc 8 [1967] 275-297). En Montalembert ponían los ojos los pocos católicos liberales de España, como, por ejemplo, Mañé y Flaquer, director de «Diario de Barcelona» y un tiempo de «La Época» de Madrid; o también el representante de la corriente liberal en Hungría, J. Eötvös.

3. Por ejemplo, en Nancy, en torno a Guerrier de Dumast (cf. DE MONTCLOS 241-242).

derado por toda la prensa ultramontana como el líder eclesiástico del partido católico liberal, mientras que, por el contrario, muchos católicos de mentalidad moderada, que creían obedecer al espíritu de su tiempo, le reprochaban una falta de lógica precisamente porque se negaba a aplicar los principios liberales a la solución de la cuestión romana.

Un liberalismo mucho más consecuente sostenía, en cambio, aquel grupo de clérigos inspirado por Maret, decano de la Facultad teológica de la Sorbona [4]. Éstos, por un lado, no vacilaban en proclamar, precisamente dentro de la Iglesia, una reforma católica y liberal que, entre otras cosas, renovara los antiguos órganos que restringían la libertad, tales como los sínodos y concilios, y liberara al trabajo católico de investigación del garrote estrangulante del índice; no ocultaban lo más mínimo sus simpatías para con los anhelos constitucionales de los romanos, como tampoco su convicción de que el poder temporal del papa había venido a ser más perjudicial que provechoso para el ejercicio de su misión espiritual. Por otro lado, en la cuestión de las relaciones entre ambos poderes se adherían abiertamente a una concepción del Estado moderno, atada a los principios de 1789, «los cuales, bien entendidos, brotaban del cristianismo, como también de la razón filosófica» (Maret). Estos neogalicanos veían en el concordato un instrumento de colaboración entre la Iglesia y una sociedad secularizada. Éstas eran también las ideas, aunque no formuladas de forma tan clara, de gran parte de la burguesía católica, que con frecuencia estaba dispuesta a dejar de lado, o sencillamente a pasar por alto, diferentes puntos de la doctrina oficial de la Iglesia, si trababan demasiado sus concepciones intelectuales o políticas. «El número muy reducido de los católicos liberales conscientes, y el elevado número de los católicos liberales moderados, es decir, inconscientes, eran de hecho dos características esenciales del catolicismo francés» (Maurain).

A éstos, sin embargo, se oponían aquellos que, contrariamente a los católicos liberales, se designaban a sí mismos como *catholiques tout court* (católicos a secas, católicos y nada más) y que por

4. Sobre este grupo que llamó menos la atención que el más brillante, pero también más superficial del «Correspondant», véase DE MONTCLOS 130-132, 225-227, 287-323; J. GADILLE, l.c. 89-108, 134-139. Sobre su orientación neogalicana, v. infra, p. 988s.

tanto querían subrayar su deseo en mantenerse fieles a las posiciones romanas, cuya dureza trataban todavía de reforzar. Se habían mantenido fieles al tradicionalismo contrarrevolucionario del primer tercio del siglo y no disponían de la suficiente capacidad de discernimiento para descubrir la parte de verdad que llevaba en sí el liberalismo. Propendían a enjuiciar las decisiones políticas en función de principios absolutos, de los que derivaban las conclusiones lógicas, en lugar de buscar posibilidades de adaptación a las situaciones concretas, variables según los lugares y los tiempos. El líder de este grupo era Louis Pie [5], que en sus *Instructions synodales sur les erreurs du temps présent* (1855-71) estigmatizaba al naturalismo, que quería excluir a Dios y a la Iglesia de los intereses de este mundo. Inspirado especialmente por Guéranger, desarrolló su sobrenaturalismo político, basado en el reinado de Jesucristo sobre este mundo, así como en la glorificación del papa-rey; si bien no proclamaba la teocracia, es decir, el ejercicio de un poder político directo por la Iglesia, postulaba, sin embargo —aunque con la restricción de que la consumación de la sociedad cristiana sólo podía tener lugar al fin de los tiempos— además de la renovación de la fe en los individuos y en las familias, también la cristianización del Estado y de las instituciones oficiales. Con todo, discípulos demasiado celosos fueron mucho más lejos que él y —olvidando las perspectivas escatológicas y sin tener en cuenta la reserva del obispo de Poitiers tocante a un compromiso político demasiado claro— exageraron la mundanización de lo sobrenatural, sin vacilar en proclamar el poder de la Iglesia y del papa sobre la sociedad civil. Esperaban ver pronto realizado por el pretendiente borbónico, Chambord, un Estado cristiano, tal como lo había entendido la edad media.

Estas ideas extremistas fueron propagadas e incluso intensificadas, con absoluta falta de distinciones y con juicios muchas veces injustos sobre católicos que pensaban de otra manera, por algunos publicistas, el más destacado de los cuales fue Louis Veuillot. Los méritos de Veuillot son indiscutibles: su devoción al papa, su desinterés personal, el servicio que prestó contribuyendo más que nin-

5. Sobre Louis Pie (1815-80), obispo de Poitiers desde 1849, véase L. BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, 2 vols., París 1893; E. CATTA, *La doctrine politique et sociale du cardinal Pie*, París 1959, que se ha de corregir notablemente con J. GADILLE, l.c., 48-59.

gún otro, con su desprecio sarcástico de los anticlericales, a liberar al católico medio de aquel complejo de inferioridad que tanto tiempo había pesado sobre él. Pero también contribuyó más que ningún otro a emponzoñar la discusión, en cuanto que la intransigencia de su catolicismo de convertido le hizo olvidar no pocas veces los imperativos de la caridad y lo llevó a condenar globalmente a la civilización moderna, de la que, según él, era responsable la necedad de los librepensadores de su tiempo. Sin embargo, aun cuando los obispos en general se mostraban más bien reservados con respecto a este periodista, que pretendía darles lecciones de ortodoxia, no obstante, pronto vino a ser ya Veuillot el oráculo del clero de provincias, que sabía apreciar su lenguaje popular y sus juicios en bloque y sin matices. Gracias a este clero, la influencia de Veuillot se dejó sentir en un número de católicos, limitado, sí, pero no por eso despreciable, que en lo sucesivo se aferraron largo tiempo a una actitud de intolerancia clerical y de difamación sistemática de la autoridad civil.

El catolicismo liberal fuera de Francia hacia 1860

En Bélgica acusaron las discusiones el mayor paralelismo con Francia. También aquí, hacia 1860, tanto bajo los efectos de la polémica de prensa, que agitaba al catolicismo francés, como también debido a la evolución de la situación política, la cuestión relativa al grado aceptable de adaptación al sistema de las libertades modernas comenzó a desplazarse del terreno táctico al de las ideas. Mientras que algunos, en contacto personal con Montalembert y con sus amigos, seguían preconizando como ideal la constitución extremadamente liberal, otros en cambio se mostraban preocupados por el rumbo que adoptaba el liberalismo belga, que venía a convertirse en radicalismo anticlerical, que no tenía ya nada en común con el unionismo de 1830. Hacían notar que se había renunciado a los derechos tradicionales de la Iglesia y que a los adversarios se había otorgado la libertad de una propaganda sin restricciones de sus propias ideas, los cuales ahora, una vez lograda la mayoría legal, impedían a la Iglesia sacar provecho de las ventajas que se le habían concedido como contraprestación. Aun

cuando los católicos volvieran a alcanzar la mayoría en el parlamento —seguían argumentando— les sería imposible practicar una política francamente católica, puesto que estaban obligados a respetar la libertad del mal. Así entonces, sin adherirse en todos los puntos a las posiciones extremistas de Louis Veuillot —a este propósito es muy instructiva una comparación entre «L'Univers» y «Le Bien Public», órgano principal de los ultramontanos belgas, fundado en 1853— y sobre todo distanciándose claramente del antiparlamentarismo del polemista francés, comenzaron a hablar de la necesidad de modificar la constitución tan pronto como lo permitieran las circunstancias. Entre ambas posiciones se situaban el cardenal Sterckx y los canonistas de Lovaina, los cuales, no obstante la fuerte oposición por parte de varios obispos más jóvenes, formados en Roma, a los que parecía imposible la catolización de ciertas ideas del liberalismo, traían a la memoria las ventajas prácticas de aquella constitución, que garantizaba a la Iglesia una independencia frente al poder civil, desconocida bajo aquella forma.

En Italia el problema se planteaba de manera fundamentalmente distinta. Tras el fracaso del movimiento neogüelfo, que muchos habían considerado como el punto de convergencia entre el *sentire cattolico* y el *sentire liberale*, el desarrollo de la cuestión romana hizo aquí mucho más difícil la tentativa de reconciliación entre las aspiraciones liberales y la fidelidad a la fe católica. Por eso halló en Italia sólo muy pocos adeptos la idea de una reconquista cristiana de la sociedad con la ayuda de la libertad política, preferida por Montalembert y por los católicos belgas. Por un lado, numerosos católicos patriotas y constitucionales, decepcionados por la *traición* de Pío IX, pasaron de hecho sin reserva al campo liberal, es decir, al de los *moderati*, y con vistas a la realización de sus ideales políticos, se aliaron más o menos despreocupadamente con la izquierda anticlerical, «dejando de lado todo lo religioso, para volver a ocuparse de ello en la última hora, en la que se llama al sacerdote» (Curci). Por otro lado, la indignación por la política más estadista que verdaderamente liberal del gobierno de Turín, que de hecho llevaba a una grave violación de los derechos de la Iglesia y a una restricción de su libertad incluso en la esfera religiosa, dio lugar a una reacción de endurecimiento y a una condena-

ción indiscriminada del liberalismo, por moderado que fuera. Esta corriente intransigente, que gozó de la complacencia sin restricciones de Roma y fue extendida por todo el país por periódicos combativos, tales como la «Unità cattolica» de Margotti, o el «Osservatore catolico» de Albertario, ganó bajo el pontificado de Pío IX, y tras el breve fuego de paja de los sacerdotes mediadores, inmediatamente después de 1860[6], a la mayoría de los clérigos y de los católicos militantes de Italia[7].

Sin embargo, si bien las circunstancias impedían en Italia la formación de un partido liberal católico, que como en Francia y en Bélgica habría podido tener gran influjo político, no había desaparecido totalmente el espíritu católico-liberal que creía en la posibilidad de una reconciliación de la fe católica con las instituciones constitucionales y con la cultura moderna, sobre todo, dado que recordando los dos primeros años del pontificado de Pío IX, se llegaba a la convicción de que tal reconciliación no planteaba problemas doctrinales, sino problemas de oportunidad en relación con la cuestión romana. Este espíritu católico-liberal, claramente matizado por la diversidad de las tradiciones culturales en las diferentes regiones de Italia y de la individualidad muy marcada de cada una, se halló en algunos grupos, en constitucionales moderados como C. Balbo; en creyentes sinceros, que sin embargo, como A. Manzoni, opinaban que en política era lícito no ser del mismo parecer que Roma; entre católicos que, como Minguetti, estaban malhumorados por la inmovilidad del Estado de la Iglesia; entre utopistas, que como los toscanos Ricasoli o Capponi se situaban en las fronteras de la ortodoxia; entre reformadores de fidelidad incondicional, como Rosmini, cuyo influjo perduró hasta muy después de su muerte (1855); entre historiadores situados en la tradi-

---

6. Sobre las tendencias liberales en el clero, véase G. MARTINA, l.c. 765-768, y para un caso particular, pero muy significativo, A. GAMBASIN, *Il clero padovano*, Roma 1967, especialm. 117-169, 279-300. Bibliogr., p. 902, nota 10; además A. FAPPANI, *Il clero liberale bresciano negli anni dell'unità d'Italia*, Brescia 1968; R. FANTINI, *Sacerdoti liberali bolognesi dal 1848 all'unità nazionale*, «Boll. del Museo del Risorgimento» 5 (1960) 453-484.

7. Hay que notar, sin embargo, que, como ha mostrado Spadolini, los *intransigenti* del tiempo posterior a 1860, contrariamente a los de la primera mitad del siglo, no eran necesariamente reaccionarios en política, y que para justificar su negativa a colaborar con el liberalismo, en todo caso no aducían ya el principio de la legitimidad y del derecho divino de los soberanos, sino los derechos de Dios y de la Iglesia sobre la sociedad y la subordinación de la política a la moral. La filosofía política desarrollada por Taparelli d'Azeglio en «La Civiltà cattolica» es característica de esta nueva mentalidad.

ción del romanticismo católico, como el lombardo Cantù [8] o también Tosti, monje de Monte Cassino [9]; entre admiradores de Montalembert, como el futuro cardenal Capecelatro en Nápoles; en aquel pequeño grupo genovés de los «Annali cattolici», animado por el arzobispo Charvaz, que en 1866 cambiaron el nombre de su periódico por el de «Rivista universale» y aspiraban a un partido que, a ejemplo de los belgas y de los alemanes, fuera fiel tanto al papa como al rey, y también a la ortodoxia católica como a las instituciones liberales [10].

Tras estas figuras de líderes se situaba el gran número de aquellos que, si bien seguían fieles a la recepción de los sacramentos, sin embargo, en el plano religioso asociaban el principio de autoridad con la libertad de conciencia y querían asegurar la independencia del poder civil en su propia esfera, o también, reconociendo los beneficios históricos que Italia debía a la Iglesia, opinaban que el Estado, bajo el cual se hallaba ésta desde la edad media, era intangible y por tanto existía el derecho de adaptarse a las exigencias del siglo XIX. Ahora bien, esta adaptación significaba para unos una clara distinción entre religión y política y la supresión de ciertos privilegios eclesiásticos arcaicos, no obstante la protesta de la santa sede, y para otros la introducción de la separación de la Iglesia y del Estado y la renuncia al ejercicio del poder temporal de los papas.

En Alemania, la conciliación entre la Iglesia y el Estado en una concepción liberal no condujo a tantos dramas de conciencia como en las países latinos. La razón de ello fue, en primer lugar, la circunstancia de que los católicos alemanes, como minoría que eran, en su reclamación de la libertad religiosa no dieron, como en Francia o en Bélgica, la impresión de favorecer el error, sino que, por el contrario, parecieron abogar en favor del catolicismo. Luego, los católicos alemanes, influenciados por el mundo de experiencia del romanticismo católico, en su elogio de la libertad no pensaban tan-

8. Sobre Cesare Cantù (1804-95), véase F. Bertoloni, *Cantù e le sue opere*, Florencia 1895; P. Manfredi, *Cesare Cantù*, Turín 1905; ECatt III, 646-649. También *Carteggio Montalembert Cantù*, pub. por F. Kancisvili, Milán 1969.

9. Sobre Luigi Tosti (1811-97). A. Capecelatro, *Commemorazione di Luigi Tosti*, Montecassino 1868, y A. Quacquarelli, *Il P. T. nella politica del Rissorgimento*, Génova 1945 (bibl.).

10. Sobre estas dos revistas, véase O. Confessore: «Annali dell'Univ. di Lecce», Fac. di Lettere 2 (1964-65) 158-210; id., SpAzLCit I, 141-176.

to en los principios de 1789 como en la libertad corporativa, tal como había existido antes de la monarquía absoluta; y finalmente, la libertad religiosa no incluía para ellos, como en los países latinos, la libertad de la incredulidad, sino que significaba sencillamente un Estado no confesional sobre la base de una concepción cristiana de la vida.

Tras una cierta inquietud en círculos conservadores y de una cierta reserva en Austria [11] y en Baviera, las molestias causadas por las mezquinas intervenciones de la burocracia en la vida de la Iglesia se veían compensadas por el prestigio oficial que confería a la Iglesia el apoyo del Estado; así, los católicos militantes y los defensores de los principios, fortalecidos por las experiencias de Prusia desde 1848, convinieron en reconocer las ventajas religiosas de las libertades constitucionales, que se guardaban ciertamente de condenar como libertades de perdición, aunque dirigían violentos ataques contra el carácter anticristiano del liberalismo ideológico. Esta posición moderada, expuesta por Ketteler en su obra *Freiheit, Autorität und Kirche* (= Libertad, Autoridad e Iglesia, 1862), fue también sostenida por la gran mayoría de los católicos alemanes [12] durante largo tiempo e incluso en la época del *Syllabus*, cuando sólo perturbaban la unidad algunas voces extremistas de la derecha (entre otros, los jesuitas austríacos) y de la izquierda (en el grupo de Döllinger).

En los países de habla alemana, en cambio, estallaron acaloradas controversias sobre la libertad del científico con respecto a la autoridad eclesiástica. Algunos representantes del renacimiento católico, con Döllinger a la cabeza, querían librar a los intelectuales católicos del complejo de inferioridad que había surgido de resultas del florecimiento de la ciencia protestante y racionalista y estimaron decisivo trasmitirles la conciencia de plena libertad de investigación, prescindiendo de las cuestiones, relativamente pocas,

---

11. Después de 1855, apenas si se habla ya del pequeño grupo de los güntherianos, que hacia 1848 era tan activo; éstos eran, para la burguesía de Viena de aquel tiempo, liberales muy representativos tanto en el plano político como en el cultural: hostiles al mismo tiempo a la democracia y a la autocracia, partidarios de la Iglesia libre en el Estado libre y de la libertad de pensamiento. Cf. TH. SIMONS, CHR 55 (1969) 173-194, 377-393, 610-626.

12. Ésta era también la posición de los católicos en la Suiza alemánica. Cf. W. GANZ, *Philipp Anton von Segesser als Politiker*, «Schweizerische Zschr. für Geschichte» 1 (1951) 245-274. Mermillod defendió una postura análoga en la Suiza romanda.

que afectaran a un dogma definido y que ellos procuraban esquivar en lo posible.

Sus intenciones eran sinceras, y estaba justificado su intento de sustraer su trabajo científico a los controles de la inquisición. Pero ellos sólo querían ver un aspecto de una situación compleja. Por esta razón, la reacción era inevitable; ahora bien, ésta procedió, lamentablemente, de hombres que con frecuencia conocían escasamente los nuevos métodos científicos y en algunos casos hasta se mostraban hostiles a la ciencia en general. Las fricciones fueron tanto más inevitables por cuanto que, frente a la cerrazón de los unos, tanto más fácil era provocar la actitud libre de los otros. Entonces algunos se alzaron por principio contra toda intervención del magisterio eclesiástico y quisieron sustraerse a todo control por las autoridades eclesiásticas. Así, en el terreno clásico del protestantismo liberal surgió entre los intelectuales católicos una tendencia que sólo tiene algo semejante en el pequeño grupo inglés del *Rambler*.

En Inglaterra, en 1848, un grupo reunido en torno al convertido Simpson[13] fundó la revista «The Rambler», con objeto de reaccionar contra la inferioridad intelectual del catolicismo inglés. Reiteradas veces se había constituido esta revista en defensor poco avisado de una cierta autonomía de los seglares en la Iglesia. Sus ademanes de *enfant terrible* se acentuaron todavía más cuando el joven John Acton[14] asumió su dirección en 1859. Éste era discípulo de Döllinger, y en él estuvo encarnado durante 15 años el liberalismo católico inglés. Personalmente se designaba como «un hombre que ha renunciado a todo lo que en el catolicismo es incompatible con la libertad, y en política, con la fe católica». La actitud independiente de la revista (y también la de la «Home and Foreign Review», que le siguió en 1862) respecto a la libertad de los eru-

---

13. Sobre Richard Simpson (1820-76), véase D. McElrath, *Richard Simpson. Study in English Liberal Catholicism*, Lovaina 1972; D. McElrath prepara la edición de su correspondencia.

14. Todavía no existe una buena biografía de John Acton (1834-1902) basada en la totalidad de la documentación accesible. Véase de momento: H. Butterfield, *Lord Acton*, Londres 1948; D. Mathew, *Lord Acton and his Times*, Londres 1968; G. Himmelfarb, *Lord Acton A Study in Conscience and Politics*, Londres 1954; (sobre esto, E. Watts, R. Pol 28 [1966] 493-507; U. Noack, *Katholizität und Geistesfreiheit. Nach den Schriften von J. Dalberg-Acton*, Francfort ²1947; D. McElrath, *Lord Acton. The Decisive Decade 1864 to 1874*, Lovaina 1970. Sobre su correspondencia, véase O. Chadwick, JEH 16 (1965) 114s; D. McElrath, RHE 65 (1970) 87-89.

ditos católicos, a la cuestión romana y a otros numerosos problemas eclesiásticos candentes, provocó la reacción de Wiseman y sobre todo de Manning, apoyada con ahínco por W.G. Ward, émulo de Veuillot en Inglaterra, en su revista «The Dublin Review» [15]. Una de las consecuencias más lamentables de estas controversias fue el hecho de comprometer con ello a Newman, que estaba lo más alejado posible del liberalismo religioso (y también político) y que, con todo, se había esforzado en vano en aparecer como mediador [16].

El «Syllabus» y sus consecuencias

Estas diferentes manifestaciones del liberalismo en el medio católico, que con frecuencia fueron acompañadas de imprudencias en la expresión y a veces también de un comportamiento francamente ambiguo, fueron piedra de escándalo para los hombres de fe, que frente a esta religión de la libertad y de la religión de la ciencia, tenían deseos de confirmar renovadamente los derechos de Dios sobre la sociedad y los espíritus. Estaban tanto más preocupados, en cuanto que a ellos, que eran las más de las veces instintivamente, conservadores ligados al pasado, les resultaba muy difícil distinguir entre las verdades eternas y las estructuras contingentes de la organización eclesiástica o civil. Muchos estaban además impresionados por el hecho, indiscutible ya hacia 1850, de que dondequiera que los liberales llegaban al poder no tardaba en introducirse una legislación hostil a la Iglesia. Esta última consideración inquietaba sobre todo a los círculas romanos que, a causa del curso de los acontecimientos en Italia desde 1848 estaban más convencidos que nunca de la existencia de una estrecha conexión entre los principios de 1789 y la destrucción de los valores tradicionales en el orden social, moral y religioso.

Pío IX, que ocupaba el centro de la cristiandad, creyó entonces deber obrar y no desanimar con su silencio a las pocas naciones católicas, que se habían mantenido más o menos fieles al sistema

---

15. Véase p. 984s.
16. Además de H. McDougall, l.c., cf. la excelente introducción de J. Coulson a la nueva edición del artículo de Newman, muy discutido en su tiempo, *On consulting the Faithful in matters of doctrine*, Nueva York 1961.

—a sus ojos el mejor— de la Iglesia privilegiada y protegida por el Estado. Dado que la fuerza de las circunstancias lo había forzado a hacer concesiones prácticas en diferentes países, tanto más apremiante le parecía levantar la voz para traer a la memoria los principios.

Así, a medida que las concepciones reprobadas por sus predecesores Pío VI, Pío VII, León XII y Gregorio XVI, se iban imponiendo en los países oficialmente católicos, a saber, en España, en las repúblicas sudamericanas y sobre todo en la Italia del *risorgimento*, aprovechaba cualquier ocasión que se le ofrecía [17], para destacar este o aquel aspecto de la respectiva doctrina clásica de la Iglesia. Pero la idea de una condenación complexiva de todas las ideas de la sociedad moderna estimadas falsas, puesta en circulación en 1849 por el cardenal Pecci y acogida más tarde por «La Civiltà cattolica», fue abriéndose camino poco a poco. En 1859, al replantearse la cuestión romana, fue propagada de nuevo, y en el otoño solicitó el Vaticano de algunos hombres de confianza, tales como Pie, Guéranger, y el rector de la Universidad de Lovaina, de Ram (que respondió en colaboración con algunos profesores), propuestas sobre los errores que había que condenar y los puntos doctrinales que había que destacar.

En la primavera de 1860, sobre la base de las respuestas recibidas, se elaboró un primer anteproyecto del *Syllabus errorum in Europa vigentium*, que contenía 79 proposiciones. Ahora bien, en el otoño del mismo año llegó a Roma una larga pastoral del obispo de Perpignan, Gerbet, quien había sido en otro tiempo colaborador de Lamennais, pero que ahora se volvía apasionadamente contra lo que otrora había venerado. El documento, que llevaba por título *Instruction sur les erreurs du temps présent*, se cerraba con una lista de 85 tesis erróneas, que al papa le pareció ser una base mejor para el documento que se proyectaba publicar solemnemente, aunque, según Martina, sin razón, pues según su parecer, el primer esbozo se mantenía más en el plano de los principios y tenía un carácter más sintético. Diversas comisiones de teólogos que se fueron sucediendo, cuyos trabajos eran seguidos de cerca por

17. Encíclicas, pero también breves a escritores que defendían los *buenos* principios, y sobre todo numerosas alocuciones. La lista se halla en el opúsculo *Acta SS. D. N. Pii IX ex quibus excerptus est Syllabus*, Roma 1865.

el papa, se ocuparon durante más de un año en la elaboración y la calificación teológica de las tesis de Gerbet.

No obstante la muy clara reserva de muchos cardenales de curia, que habrían preferido que se volviese al primer esquema, Pío IX decidió proponer la nueva lista —basada en la pastoral de Gerbet, que compilaba en 61 tesis las más importantes tendencias modernas sobre la liberación de la filosofía, la moral y la política de los controles de la religión— a los obispos que en verano acudieron a Roma para manifestarse en favor del poder temporal del papa. Si bien la comunicación se hizo en secreto, no dejaron de cometerse algunas indiscreciones. La divulgación prematura del documento desencadenó en la prensa anticlerical una tempestad contra el oscurantismo romano. Las reacciones episcopales, que por lo demás fueron muy parcas, eran más bien reservadas. Sin embargo, el papa persistió en su primera idea, y así la comisión prosiguió la elaboración de la lista de tesis de Gerbet, aunque lo hizo tan lentamente, que a muchos dio la sensación de que la gran condenación de los errores modernos se había diferido para más tarde, e incluso algunos creían que *sine die*.

Ahora bien, a fines del verano de 1863, dos infortunados discursos volvieron a reavivar la cuestión: la apología que Montalembert, impaciente por la pusilanimidad de sus amigos, pronunció en el congreso internacional de los católicos en Malinas en favor de la «Iglesia libre en el Estado libre» [18], y la arrogante reclamación de independencia para los científicos católicos con respecto al magisterio eclesiástico, formulada por Döllinger en la asamblea de Munich [19]. Sobre todo el primero de estos discursos, que tuvo muy fuerte resonancia, representó un desafío a todos aquellos que veían en el liberalismo católico el peligro capital de su tiempo, y así entonces se presionó todavía más fuertemente para que Roma se pronunciase clara y rotundamente sobre este tema. Diversas intervenciones ahorraron a Montalembert una censura pública, pero Pío IX fue llegando más a la convicción de que era necesaria una intervención solemne a fin de encauzar el movimiento de los espíritus.

---

18. R. AUBERT, «Collectanea Mechliniensia» 20 (1950) 525-551. Con ocasión de este discurso propuso «La Civiltà cattolica», por primera vez, la distinción entre *tesis* e *hipótesis*, que vendría a ser clásica. Cf. J. LECLERQ, RSR 41 (1953) 530-534.

19. Véase p. 889-892.

Diferentes gestiones, no obstante, demoraron esto todavía un año entero: intervenciones diplomáticas francesas que habían sugerido algunos obispos por temor de exasperar a la opinión pública; advertencias de Bélgica, de no dar todavía, en vísperas de importantes elecciones, la sensación de que Roma condenaba la constitución, pues esto habría contribuido a hacer el juego de los liberales; finalmente, los reparos del cardenal Antonelli, según el cual se podría con aquel paso desalentar a algunos defensores no católicos del poder temporal del papa, como, por ejemplo, a Adolphe Thiers. Pío IX no cerró los oídos a estos argumentos.

Sin embargo, dado que el papa era muy impresionable, otras influencias lo determinaron todavía más fuertemente: el deslizamiento cada vez más marcado de muchos católicos italianos a posturas mediadoras; el éxito de la *Vie de Jésus* de Renan, en el que aparecía claro el peligro de la libertad de prensa; las recientes violaciones de los derechos de la Iglesia en Polonia y en México; la alarma de Ketteler ante la independencia intelectual de los teólogos alemanes, y más en general, el peligro de favorecer el radicalismo con la pasividad de los católicos. No cabe duda de que también la convención de septiembre de 1864 fue para Pío IX un motivo suplementario para no dar ya más largas [20].

En agosto de 1864 los cardenales de la inquisición, nuevamente consultados, renovaron sus reparos contra la serie de proposiciones elaboradas sobre la base de la lista de Gerbet y habían propuesto otra clase de procedimiento: una alocución del papa, en la que fueran renovadas sus anteriores condenaciones. El papa decidió finalmente atenerse a esta sugerencia, y así, en pocas semanas, con la ayuda del joven barnabita L. Bilio se redactó, además de una encíclica, una lista de extractos de alocuciones y escritos del papa, que él había formulado desde el comienzo de su pontificado y en los que había condenado ya los diferentes errores modernos.

A fines de diciembre se publicó la encíclica *Quanta cura*, que iba acompañada de un catálogo de 80 tesis condenadas como inadmisibles con el título de *Syllabus errorum* [21]. En él condenaba el papa el panteísmo y el racionalismo, el indiferentismo que asigna

---

20. Cf. R. MORI, *La Questione Romana 1861-65*, Florencia 1963, 331, 338.
21. Texto en *Acta Pii IX*, III, 687-700 *(Quanta cura)*, 701-717 *(Syllabus)*. Comentarios en L. CHOUPIN, *Valeur des décisions du Sant-Siège*, París ³1928, 187-415.

igual valor a todas las religiones, el socialismo que niega el derecho de propiedad y subordina la familia al Estado, las ideas erróneas sobre el matrimonio cristiano, la francmasonería, el repudio del poder temporal del papa, el galicanismo, que quiere que el ejercicio de la autoridad eclesiástica sea dependiente de la autorización por la potestad civil, el estatismo, que insiste en el monoplio de la enseñanza y suprime las órdenes religiosas, el naturalismo, que considera como progreso el que las sociedades humanas no estimen la religión y que postula como ideal la laicización de las instituciones, la separación entre la Iglesia y el Estado y la absoluta libertad religiosa y de prensa. Sobre todo este último aspecto agitó a la opinión pública, principalmente por el hecho de que las tesis del *Syllabus*, sacadas de su contexto, eran con frecuencia muy desorientadoras y justificaban el juicio de ser, según Buttler, «un documento sumamente inoportuno».

De momento la mayoría de los no católicos vieron en este documento la espléndida confirmación de la incompatibilidad de aquella Iglesia, tal como la habían hecho los ultramontanos, con las formas de pensamiento y de vida del siglo XIX. En esta opinión no pudo menos de reformarlos la prensa ultramontana, que exultaba por esta puesta en claro definitiva, y muchos católicos se plantearon angustiosamente la cuestión de si era posible que esto respondiera a los hechos.

En realidad, la excitación no fue, sin embargo, tan violenta en todas partes. En Italia la prensa se entregó, sí, a disputas, pero la opinión pública permaneció tranquila, pues los unos hacía ya tiempo que habían cesado de dar mayor importancia a las directrices del Vaticano en asuntos políticos, y los otros estaban más familiarizados con la exégesis sutil necesaria para la interpretación de un documento romano. En general se comentaba el documento en conexión con la cuestión romana, ya que en él no se veía tanto una toma de posición contra la sociedad moderna, como una réplica a la convención de septiembre. En Gran Bretaña, la opinión pública no católica estaba casi totalmente de acuerdo en que el papa, con su campaña contra la sociedad moderna, sobre todo emprendida con conceptos tan poco diferenciados, se ponía absolutamente en ridículo. Los católicos, en cambio, intentaron, aunque sin gran resultado, explicar que Pío IX

había condenado los errores y excesos doctrinales del liberalismo, pero no las instituciones liberales, tal como las conocía Inglaterra.

Muy semejante fue la reacción en los Países Bajos. Si bien también allí insistieron los católicos en esta distinción, el documento pontificio contribuyó en realidad a reforzar la hostilidad protestante contra el papado y a acelerar la ruptura entre católicos y liberales en el plano parlamentario. Distinta era la situación en los países de habla alemana. Allí, el gobierno austríaco temía por de pronto que el clero, basándose en la encíclica, pudiera exigir una aplicación todavía más favorable del concordato. Döllinger y sus amigos deploraban el *Syllabus*, pero el círculo maguntino, cuyo influjo, fuera de los ambientes intelectuales, se extendía a la gran masa de los católicos, tomó con satisfacción conocimiento de la condenación de los filósofos ateos y de los teólogos temerarios, pero con pocas excepciones sostenía el parecer —por lo demás justificado— de que aquel repudio del liberalismo anticlerical no era obstáculo para seguir sacando el mejor partido posible de las libertades constitucionales. Esta interpretación se impuso también muy pronto en Bélgica, incluso en muchos círculos ultramontanos; sin embargo, los primeros días fue muy grande el desaliento de los católicos de sentimientos constitucionales.

En Francia, en cambio, la agitación duró varias semanas. Muchos católicos moderadamente liberales habían sido profundamente sacudidos en sus convicciones; otros reconocían, sí, que este traer a la memoria los principios no había cambiado en conjunto gran cosa de la situación anterior, aunque estaban muy abatidos, pues a la vez no podían menos de ver hasta qué punto los exagerados comentarios de la prensa de Veuillot habían contribuido a ahondar todavía más el abismo que separaba de la Iglesia a los incrédulos. Varios obispos reaccionaron inmediatamente y escribieron a Roma para señalar el peligro de ambigüedad y pedir una aclaración; algunos, sin embargo, como sobre todo Darboy y Maret, a fin de impedir entre tanto las interpretaciones exageradas de algunos de sus colegas, propusieron al gobierno que se prohibiera la publicación oficial de la encíclica, con el pretexto de que aquellas condenaciones iban posiblemente

dirigidas contra la constitución del imperio. Dupanloup, con el genio de un polemista, y apoyado por Cochin, tomó esta medida antiliberal como pretexto para redactar un comentario atenuante de la encíclica y del *Syllabus*, que se presentaba como una defensa del papa, injustamente acusado por una prensa hostil y por ministros de análogos sentimientos; fue además lo suficientemente hábil como para consumar la *captatio benevolentiae* de los círculos romanos, añadiendo a su comentario una elocuente acusación contra la convención de septiembre, en la que el gobierno imperial se había comprometido con Turín a evacuar Roma [22].

Esta «traducción de la encíclica al lenguaje moderno» (A. Dechamps), en el que quedaban un tanto limadas las asperezas del original, tuvo extraordinario éxito (también en toda Europa e incluso en América) y en pocos días logró modificar la opinión pública en perjuicio de los anticlericales, y quizá todavía más de L. Veuillot y de sus amigos. Dupanloup logró además recibir un breve elogioso de Pío IX, que le estaba agradecido por su severa crítica del gobierno imperial. Cierto que el breve estaba formulado muy cautelosamente, pero, con todo, significaba una aprobación, que juntamente con los elogios de numerosos prelados, dieron al opúsculo del obispo de Orleáns la apariencia de una interpretación más o menos oficiosa del *Syllabus*, si bien muchos que pensaban diferentemente se esforzaron en rebajar su importancia en cuanto les fue posible [23]. Este hecho tiene cierta importancia para la historia posterior del liberalismo católico, por lo cual dicho opúsculo merece más que un mero interés anecdótico.

Por el momento la tempestad se había calmado y ambos partidos se hallaban de nuevo en sus antiguas posiciones teoréticas, puesto que la intervención de Dupanloup ahorró a los católicos liberales un retroceso que había parecido ya inevitable y así pudieron mantener su posición hasta la elevación de León XIII al solio pontificio. Sin embargo, en el ínterin debieron recoger velas. Algunos además, con ocasión de las condenaciones pontificias,

---

22. *La Convention du 15 Septembre et l'Encyclique du 8 Décembre.* Sobre la preparación de este opúsculo, que se puso a la venta el 24 de enero de 1865, cf. R. AUBERT, RHE 51 (1956) 83-142.

23. Destacando especialmente el hecho de que Pío IX felicitó todavía más cálidamente a Veuillot y a Schrader, quienes interpretaron el *Syllabus* en sentido mucho más riguroso.

habían reconocido que ellos mismos habían sido a veces demasiado radicales o imprecisos en sus declaraciones. Pero sobre todo reconocieron la necesidad de cierta reserva [24], a fin de no exasperar todavía más al anciano papa, que cada vez se excitaba más por el creciente sectarismo de aquellos que se llamaban liberales.

Pío IX, que de día en día condenaba más el liberalismo como error del siglo, al fin no estaba ya en condiciones de comprender la radical diferencia que separaba al liberalismo católico del liberalismo a secas [25]. Mientras que el liberalismo común, aún cuando sus adeptos practicaran costumbres religiosas, era naturalista y quería librar a los hombres lo más completamente posible de ataduras religiosas, los católicos liberales, especialmente en la orientación intelectual, aunque también en la acción, estaban determinados por las exigencias de su fe y aceptaban, si bien quizá no siempre con entera voluntad, la sumisión a las decisiones de la Iglesia. Pío IX admitió una diferencia, aunque de mala gana. «El liberalismo católico —declaró en 1874— significa un pie en la verdad y un pie en el error, un pie en la Iglesia y un pie en el espíritu del mundo, un pie conmigo y un pie con mis enemigos. Así, si bien en muchos casos se resignó a tolerar la hipótesis, sin embargo, no pudo menos de mostrar la poca simpatía con que miraba a aquellos que optaban, a sus ojos con ligereza, por esta necesidad, pudiendo luego a cada momento pasar de concesiones admisibles en la práctica al abandono de los principios. En cambio, el entero favor del papa se dirigía a los *caballeros del absoluto*, que sin consideraciones con la evolución de los espíritus o al menos con las exigencias locales, destacaban ante todo y contra todos lo que había de considerarse como el derecho de la sociedad cristiana; los reiterados estímulos que Roma daba a los más exaltados de ellos, acabaron por convencerlos de que el papa les había confiado una auténtica misión [26].

---

24. Por lo menos la mayoría. Montalembert, exasperado por decepciones y por la enfermedad, dirigió fuertes reproches a sus conmilitones de otrora, quejándose de que esquivaban los temas candentes. Véase A. LATREILLE, RHEF 54 (1968) 281-314.

25. Cf. las sugestivas *Considérations sur le libéralisme*, de A. SIMON, Ris 4 (1961) 3-25.

26. Es muy característico a este respecto el documento publicado por A. LOUANT, *Ch. Périn et Pie IX*, «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome» 27 (1952) 181-220.

Los católicos liberales habían logrado librarse de una condenación, pero seguían estando en desgracia, y de ello eran perfectamente conscientes. Ahora bien, durante 15 años ocuparían el primer plano en la escena los extremistas — radicales liberales por un lado y ultramontanos intransigentes por otro —, unos y otros igualmente intolerantes, que querían imponer por la fuerza a todos su ideología.

Antiliberalismo y catolicismo social

BIBLIOGRAFÍA: Orientación general y bibliografía en la obra colectiva *Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa*, pub. por S. SCHOLL - G. MEES, Bonn 1966. Indicaciones útiles en R. KOTHEN, *La pensée et l'action sociale des catholiques*, Lovaina 1945.

Además, sobre Francia: DUROSELLE, completado con el artículo de P. DROULES, citado en p. 469. Sobre Bélgica, R. REZSOHAZY, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique*, Lovaina 1958, 1-98; P. GÉRIN, en *150 Jaar Katholieke Arbeidersbeweging in België*, pub. por S. SCHOLL, I, Bruselas 1963, 223-319. Sobre Alemania: M. MOENNIG, *Die Stellung der deutschen katholischen Sozialpolitiker des 19. Jh. zur Staatsintervention in der sozialen Frage*, Münster 1927; E. RITTER, *Die katholische soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jh. und der Volksverein*, Colonia 1954.

La oposición católica contra el liberalismo no se limitaba siempre a meras críticas negativas, como demuestran estudios recientes. Cierto que entre los adversarios de los católicos liberales había también no pocos atrasados que carecían de toda comprensión para con su tiempo; pero los más ágiles entre ellos, que lograron atraer la atención de una parte considerable de la opinión pública católica, estaban movidos por un doble ideal positivo: por un lado reaccionar contra la pusilanimidad de muchos de sus correligionarios que parecían conformarse con la idea liberal de que la religión es sólo asunto privado sin irradiación en la vida social, y por otro lado reivindicar el derecho a la patria real frente a una patria legal, que estaba formada por una oligarquía burguesa poco numerosa.

Así se comprende por qué, desde el segundo tercio del siglo XIX precisamente, estos círculos reaccionarios en ciertos puntos emprendieron algunas iniciativas sociales, más que los católicos li-

berales aparentemente abiertos a los ideales democráticos. Ahora bien, esto explica también por qué estos desvelos apuntaban sobre todo a un alivio inmediato de la pobreza de los trabajadores —con lo que se trataba de granjearse su simpatía y su apoyo contra el Estado burgués anticlerical—, y no tanto a una solución de sus verdaderos problemas mediante reformas de las estructuras. Finalmente, también de aquí resulta claro por qué estos esfuerzos se inspiraban con sobrada frecuencia más en un ideal nostálgico de vuelta a un pasado idealizado, patriarcal y corporativo, que en una adaptación realista a la nueva situación creada irrevocablemente por la revolución industrial.

La conexión entre antiliberalismo y esfuerzos sociales se había mostrado ya en fecha muy temprana en «La Civiltà Cattolica»[27], en la que, por ejemplo Taparelli había sostenido en 1852 la tesis de que las corporaciones disueltas por la revolución francesa eran de derecho natural. Pío IX dedicó un apartado de la encíclica *Quanta cura* a desenmascarar no sólo la ilusión del socialismo, que querría poner al Estado en lugar de la providencia, sino también el carácter pagano del liberalismo económico, que elimina la moral en las relaciones entre el capital y el trabajo.

Estas ideas inspiraron a varios de los primeros iniciadores del movimiento católico en Italia, los cuales, en un país entonces todavía escasamente industrializado, que se interesaban sobre todo por la lamentable situación de las masas rurales, y cuyas iniciativas, por lo demás, sólo alcanzaron su plena eficacia bajo el siguiente pontificado.

En Francia, bajo la monarquía de julio, junto con la *Société d'économie charitable* —en la que el vizconde A. de Melun había agrupado en torno a sí a representantes legitimistas del trabajo social y que, seriamente afectada por la miseria del proletariado, se mostraba, sin embargo, bastante reservada frente a la intervención del Estado en la vida económica— había existido también una forma temprana de socialismo cristiano, que se remonta a algunos adeptos, convertidos, de Saint-Simon o de Fourier, a

---

27. P. DROULERS, *Question Sociale, État, Église dans la «Civiltà cattolica» à ses débuts*, ShStato I, 123-147. Sobre el restablecimiento de las corporaciones por Pío IX, el año 1852, véase E. LODOLINI, RstRis 39 (1952) 664-682; L. DAL PANE, «Giornale degli economisti», nueva serie 8 (1949) 603-608.

antiguos lectores de «L'Avenir», impresionados por las avanzadas ideas sociales de Lamennais, como también a algunos miembros de la Sociedad de San Vicente de Paúl, los cuales habían comprendido que la limosna no era la única solución. Ahora bien, este movimiento recibió el golpe de gracia con la reacción general que se levantó contra todo lo que de alguna manera se pareciera a aquel socialismo que se desarrolló después de la crisis de 1848.

Así el catolicismo social estuvo representado durante 20 años casi exclusivamente por conservadores, partidarios convencidos de los métodos paternalistas, y que ponían menos empeño en modificar la situación de los trabajadores en nombre de los imperativos de la justicia, que en hacer volver a los trabajadores a la Iglesia y en mantener en vigor el orden al precio de algunas mejoras de su situación material. La mayoría de estos hombres comprometidos del II imperio, que, por lo demás, tropezaron con la indiferencia y hasta con la desconfianza de la gran masa de los fieles y del clero, se inspiraba en las teorías de Le Play[28], cuyo carácter científico dejaba que desear y que, unidas con una estrecha interpretación del *Syllabus*, contribuyeron a que estos católicos sociales —con algunas excepciones, como, por ejemplo, A. Cochin— se orientaran hacia la doctrina de la contrarrevolución, hostil a los derechos del hombre y al igualitarismo democrático. De esta manera se desperdició un gran caudal de generosidad personal sin poder alcanzar de hecho a la clase trabajadora, que desde entonces, por el contrario, aspiró a tomar en sus propias manos su suerte y la lucha por su liberación.

La situación en Bélgica era escasamente distinta. Los pocos católicos progresivos, que con E. Ducpétiaux propusieron en el congreso de Malinas algunas tímidas medidas legales en favor de los trabajadores, tropezaron con el repudio general. El maestro que daba la tónica en esta cuestión era Charles Périn, de 1845 a 1881 profesor de economía política en Lovaina, cuya obra *De la richesse dans les sociétés chrétiennes* (1861) fue traducida a la mayoría de las lenguas europeas. Ahora bien, este paladín

28. Sobre el sociólogo y fundador de la *Société internationale des hautes études d'économie sociale*, Frédéric Le Play (1806-82), v. DUROSELLE, 672-684 (bibliogr.) y D. HERBERSTON, *Fr. Le Play*, Ledbury 1952.

en la lucha contra el liberalismo a nivel ideológico y político denunció enérgicamente la explotación de los trabajadores por la nueva clase burguesa y, en base a la doctrina, según la cual las leyes morales tienen validez también en la economía, postuló una división más humana del trabajo, aunque recusando al Estado toda clase de intervención, esperando la solución del problema social única y exclusivamente de la iniciativa privada y de la intensificación del espíritu cristiano en los patronos.

El origen del movimiento social católico se sitúa paradójicamente, en Alemania, aun cuando su desarrollo industrial comenzó sólo más tarde; este movimiento social alemán se manifestó sensible al movimiento de sindicatos y acogió con complacencia una restricción del liberalismo económico mediante una legislación social que halló su primera expresión en la encíclica *Rerum novarum* de León XIII. Cierto que los católicos alemanes, como los otros, estaban interesados primeramente en el mantenimiento del orden, pero lo que ellos perseguían —a diferencia de Francia, donde demasiados católicos sólo postulaban el orden externo y la sumisión de los trabajadores al estado de cosas existente— era el orden tradicional, la sociedad organizada de los viejos tiempos, que desde luego era poco democrática, pero por lo menos tenía la ventaja de proteger a gentes humildes contra la explotación ilimitada por los detentadores de la riqueza. Cierto que a la mayoría de los católicos alemanes, que se esforzaban por «acercar la Iglesia al pueblo y el pueblo a la Iglesia», hasta 1870 se ocuparon sobre todo de proteger a los trabajadores autónomos y de la organización de los labradores. Sin embargo, poco a poco fue llamando la atención la verdadera cuestión obrera. En 1837, el católico militante de Baden, Buss, señaló los peligros de la industrialización incontrolada y exigió la intervención del Estado, para reglamentar la situación de los trabajadores, puesto que —según él— incumbía a la Iglesia la defensa de los trabajadores, que no tenían representación oficial[29].

En 1846, A. Kolping[30], aprendiz de zapatero que luego se

29. Cf. SCHNABEL G, IV, 202-207.

30. Sobre Adolf Kolping (1813-65), v. F.G. SCHAFFER, *Adolf Kolping*, 8.ª ed. refundida por J. DAHL y B. RIDDER, Colonia 1961, como también: *100 Jahre Kolpingfamilie 1849-1949*, pub. por D. Weber, Colonia 1949. Más bibliografía en LThK² VI, 401.

había hecho sacerdote, fundó la primera asociación de trabajadores manuales. Gracias a destacados colaboradores y a la activa cooperación de los aprendices mismos, a los que Kolping dejaba gran margen de iniciativa, prosperó la obra muy rápidamente con la bendición del cardenal de Colonia, Geissel, y se extendió de la Renania a toda Alemania y hasta a Austria y Suiza. Poco a poco se fueron desarrollando en las zonas industriales de Renania otras obras sociales, que finalmente condujeron a la fundación de la *Volksverein* y al movimiento de Mönchen-Gladbach. A la preocupación por la salvación de las almas y por el alivio de la miseria, que durante largo tiempo había sido la predominante, se añadió también gradualmente el afán por lograr una organización profesional y una base para la actividad de los trabajadores, con lo que se trataba de modificar la organización del trabajo.

En este proceso, que ponía ante los ojos de los católicos alemanes la cuestión obrera cada vez más como una cuestión de reforma institucional y no sólo como mero asunto de ayuda caritativa, desempeñó un importante papel el dinámico obispo de Maguncia, Ketteler[31]. Sin embargo, su actividad fue con frecuencia mal interpretada y así se le ha presentado como pionero de la democracia cristiana y como iniciador del floreciente movimiento de obras sociales en la Alemania de su tiempo. Pero muchas de aquellas acciones que se desarrollaron en la región de Colonia, surgieron independientemente de su iniciativa; y si bien es verdad que Ketteler, en sus obras prácticas, se inspiró a veces en doctrinas socialistas, sobre todo en la forma que les había dado Lassalle, e incluso tomó de éste algunos de sus argumentos y acusaciones contra el capitalismo, sin embargo, no abrigó la menor simpatía hacia la democracia moderna. Cuando este aristócrata de Westfalia se alzó contra la opresión de los económicamente débiles en la organización social de su tiempo, originariamente pensaba en la vuelta a la sociedad organizada en forma corporativa, tal como había existido en el sacro Imperio Romano Germánico de la edad media.

---

31. Sobre la obra social de Ketteler, cf., aparte de su biografía por VIGENER (que sin embargo, rebaja demasiado su papel, cf. M. SPAHN, «Hochland» 22 [1925] 144-146) T. BRAUER, *Ketteler. Der deutsche Bischof und soziale Reformer*, Hamburgo 1927, y sobre todo L. LENHART, *Bischof Ketteler*, I-II, Maguncia 1966-67.

No obstante, el influjo de Ketteler en el catolicismo social de su tiempo fue verdaderamente considerable, concretamente sobre todo con su obra *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (= La cuestión obrera y el cristianismo, 1864), fruto de 15 años de reflexión, y en la que no se limitaba a proponer algunas reformas concretas, sino que sobre todo intentaba demostrar que la solución del problema de los trabajadores sólo era posible en función de una concepción general del Estado y de la sociedad, en inmediata oposición tanto contra el individualismo liberal, como contra el totalitarismo del moderno Estado centralizado. Se alzó enérgicamente contra las soluciones propuestas por la burguesía capitalista o por el socialismo de Estado y, bajo el influjo del romanticismo católico, cuyo sello le había marcado en su juventud, glorificó una concepción de la sociedad, en la que ésta aparece como un organismo vivo, animado por la unidad de la fe y fuertemente articulado jerárquicamente, en el que los trabajadores están organizados con vistas al bien común y la vida económica está liberada de la férrea ley de la búsqueda del lucro. Así aparece Ketteler como el primer teórico del organismo social con base corporativa, que durante más de medio siglo constituyó el fundamento de la doctrina social católica, y cuya oposición contra el ideal individualista del liberalismo económico después de 1870, en más de un caso —sobre todo en el ala social del partido del centro, en la escuela austríaca y en La Tour du Pin— era más clara e inequívoca que la desconfianza práctica y las objeciones teoréticas contra el socialismo.

Sección quinta

LA VICTORIA DEL ULTRAMONTANISMO

XLII. PROGRESOS ULTRAMONTANOS Y ÚLTIMAS RESISTENCIAS GALICANAS

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

El movimiento ultramontano hacia 1850

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre el movimiento en general:* AUBERT, *Pie IX*, 262-310, 537-541 (bibliografía); id., *La géographie ecclésiastique au XIXe siècle*, en *L'ecclésiologie au XIXe s.*, 36-55; C. BUTLER, *The Vatican Council*, I, Londres 1930, 23-78; J. FRIEDRICH, *Geschichte des Vatikanischen Concils*, I: *Vorgeschichte*, Nördlingen 1877; W. WARD, *W.G. Ward and the Catholic Revival*, Londres 1893, cap. V.

Francia: Cf., además de las biografías de Maret, Guéranger, Veuillot, Clausel, Sibour, Gousset, Mathieu (bibliografía general) y Darboy (p. 989, nota 17), J. MAURAIN, *Le Saint-Siège et la France de décembre 1851 à avril 1853*, París 1930; id., *La politique ecclésiastique du Second Empire*, París 1930, cap. III, V, IX, XVI, XVIII, XXI, XXII, XXIV, XXVII; P. DE QUIRIELLE, *Pie IX et l'Église de France* «Annales de l'École des sciences politiques» 5 (1890) 490-514, 6 (1891) 111-148; A. HOUTIN, *Un dernier gallican, H. Bernier*, París 1904; id., *Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine*, París 1920; A. RICARD, *L'abbé Combalot*, París 1891; M. DE HÉDOUVILLE, *Mgr. de Ségur*, París 1957, 174-227, 485-534; DE MONTCLOS, 107-133, 200-321, 405; J. GADILLE, *Autour de L. Veuillot et de l'«Univers»*, «Cahiers d'histoire» 14

(1969) 275-288; *Mgr. Darboy et le Saint-Siège,* RHLR 12 (1907) 240-281; cf. al respecto R. DURAND, «Bulletin de la Société d'histoire moderne» 7 (1907-08) 6-10; P. MABILE, *Vie de Mgr. Mabile,* París 1926; J.-R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au concile du Vatican,* Aix 1962, 5-32.

Alemania: Además de las biografías de Geissel, Ketteler y, sobre todo, Döllinger (bibliografía general), v. GOYAU IV, 201-290; V. CONZEMIUS, *Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du vieux-catholicisme,* en *L'ecclésiologie au XIXe s.,* 247-279; S. LOESCH, *Döllinger und Frankreich,* Munich 1955.

Inglaterra: Cf. las biografías de Wiseman y Ullathorne (bibliografía general), W.G. Ward (supra), Newman (p. 541s) y Manning (p. 718).

Como ya se mostró antes, los 15 años del pontificado de Gregorio XVI fueron una etapa decisiva en el progreso del ultramontanismo. Sin embargo, todavía no se habían roto todas las resistencias. La gran masa del clero y de los fieles estaban convencidos de las ventajas que para su apostolado proporcionaría a la Iglesia la emancipación de la tutela de los gobiernos y la agrupación de las fuerzas católicas en torno al papa. De hecho, sin embargo, se planteaba diversamente la cuestión de si era indicada la realización de esta concentración de fuerzas mediante una centralización tan acentuada. En efecto, tal tipo de centralización tenía inevitablemente que conducir a una merma de la autoridad real de los obispos, a una unificación de la disciplina eclesiástica, de la liturgia y hasta de las formas de religiosidad, que exigía una renuncia total a usos locales venerandos y la adopción en toda la Iglesia de un estilo de vida religiosa semejante al de Italia.

Sin género de duda, importa mucho no perder de vista el carácter complejo del movimiento ultramontano en su realidad concreta. De hecho sus adeptos al mismo tiempo que propagaban doctrinas teológicas y canónicas sobre los derechos especiales del papa y la preeminencia de la Iglesia sobre el poder civil, desarrollaban un programa para la modificación de la Iglesia en sentido más autoritario y centralista y tendían a la restricción de la investigación en filosofía y en las disciplinas teológicas y finalmente a una nueva inteligencia de la religiosidad y de la piedad, que

consistía menos en una actitud interna que en la frecuencia de sacramentos y en la multiplicación de los ejercicios exteriores. Mientras que el movimiento ultramontano, en su oposición contra los herederos del regalismo transmitido del *ancien régime*, gozó de aprobación general, en cambio ahora tropezó con una múltiple y variada resistencia en su propia problemática eclesiástica.

Esta resistencia vino del lado de los teólogos, poco receptivos con respecto al progreso dogmático, que se negaban a comprender que el papa debía entonces ocupar una posición más importante que en la Iglesia de los primeros siglos. Pero también hay que tomar en consideración la resistencia de hombres que, amarrados a viejas prácticas religiosas, preferían adherirse al particularismo del pasado, en lugar de dar un paso hacia un futuro que había de estar marcado por un carácter preponderantemente supranacional. Finalmente, estaba también en juego la oposición por parte del alto clero, que temía la pérdida de sus privilegios tradicionales y a veces hasta se preguntaba si no estaba en peligro el carácter tradicional de un episcopado surgido por derecho divino.

Casi en todas partes había tales células de resistencia. Se hallaban sobre todo en Inglaterra, donde algunos *old catholics* conservaban todavía la mentalidad insular del siglo XVIII, igual que en Lombardía o en Polonia, donde en la enseñanza de los seminarios y en las universidades se seguían sosteniendo todavía ideas josefinistas. Éstas tenían su patria sobre todo en Francia y en los países de habla alemana donde las resistencias latentes eran atizadas todavía más por los excesos del partido ultramontano. Pero se trataba sólo de luchas en retaguardia, que no podían ya detener el curso del movimiento, cuyo triunfo estaba ya asegurado.

En Francia, bajo la II república, los ultramontanos, vigorosamente estimulados por el nuncio Fornari, vieron reforzado su influjo. Los obispos nombrados por Falloux a propuesta de los jefes del partido católico, estaban en su mayor parte ganados para las ideas romanas y contribuyeron a hacer que estas ideas se abrieran paso en los concilios provinciales. A la santa sede, que había impuesto la modificación de algunos decretos, ofrecieron además estos concilios la oportunidad del reconocimiento simultáneo de

su derecho de control. Dado que el periódico «L'Univers», bajo las instrucciones de Parisis y de Gousset, se impuso la obligación de poner de relieve escrupulosamente todo lo relacionado con este asunto, quedó reforzado suplementariamente el impulso que desde hacía años orintaba a los católicos hacia Roma.

Los propugnadores del ultramontanismo hallaron considerable apoyo en el bajo clero, descontento por la arbitrariedad de muchos obispos tocante a los *desservants*. Para protegerse, habían exigido el restablecimiento de los tribunales eclesiásticos, suprimidos desde la revolución, y los concilios provinciales, que se celebraron en Francia a mediados del siglo, parecieron darles satisfacción mediante el anuncio del restablecimiento de oficialatos. Esto, sin embargo, era en muchos casos ilusorio, ya que muchos tribunales sólo existían en el papel. Así los párrocos, que estaban descontentos, y no siempre sin razón, por el modo con que la jurisdicción episcopal disponía de ellos, empezaron entonces a presentar a los tribunales romanos hasta las mínimas decisiones episcopales que no estaban de acuerdo con sus ideas. Estos tribunales acogieron con la mayor satisfacción la oportunidad que se les brindaba de poder intervenir en los asuntos de las diócesis de Francia sin contar con los obispos [1]. Este movimiento de busca de refugio en Roma fue apoyado por ciertos canónigos, como André [2] y por órganos informativos como «Le Rappel» y «La Correspondance de Rome», que propagaban las decisiones favorables al bajo clero, que eran tomadas por las congregaciones romanas en nombre del derecho canónico universalmente vigente.

El antiguo nuncio y ahora cardenal Fornari, regresado a Roma a comienzos de 1851, siguió apoyando en adelante, con ahínco, los empeños de los ultramontanos, tomando bajo su protección a los periódicos «L'Univers» y «La Correspondance de Rome» contra los ataques de algunos obispos, y promoviendo la inclusión en el índice, de obras de orientación galicana. De esta manera, de 1850 a 1852 fueron condenados varios manuales utilizados en los seminarios, en particular la *Théologie* de

1. Cf. J. VERNAY, *Un aspect du mouvement ultramontain dans l'Église de France au XIXe siècle*, «Bulletin des Facultés catholiques de Lyon», nueva serie 34 (1963) 5-18.
2. Sobre él, cf. DDC I, 516-519.

Bailly, si bien había sido revisada ya en 1842, y el *Traité de droit canonique*, de Lequeux, que abogaba demasiado por la autonomía episcopal y por el derecho consuetudinario.

El ruidoso entusiasmo con que la prensa ultramontana saludó estas medidas y el eventual empleo de procedimientos poco delicados condujeron necesariamente a una contrarreacción. Así, un teólogo parisino, incitado por algunos obispos, compuso en 1852 una *Mémoire sur la situation présente de l'Église gallicaine relativement au droit coutumier*, que trataba de las cuestiones más importantes entonces discutidas: la problemática del derecho particular con respecto al derecho común de la Iglesia, la reforma litúrgica, las intervenciones de las congregaciones romanas, etc. Al mismo tiempo se adoptaron medidas con objeto de imponer silencio a aquellos periodistas que apoyaran demasiado ruidosamente la causa ultramontana.

El momento pareció bien elegido, ya que muchos obispos, incluso no galicanos, se habían inquietado por la agitación de sacerdotes, en la que creían ver un espritu de rebelión que invocaba la lejana autoridad romana para de esta manera sustraerse a la vigilancia de los propios obispos. Al mismo tiempo estaban consternados por la aparición de una acción católica de seglares, que según ellos, siendo Iglesia discente, pretendía ocupar el puesto de la Iglesia docente, y poco a poco se fueron exasperando por la arrogancia con que algunos periodistas querían dictarles sus deberes. El mismo Pío IX invitó a Veuillot a la moderación. Sin embargo, errores de dirección por parte de Dupanloup y sobre todo del arzobispo de París, Sibour, hicieron necesaria la intervención del papa. A primeros de abril publicó sobre los problemas suscitados en Francia la encíclica *Inter multiples*[3], que era una muy clara desaprobación no sólo del galicanismo, incluso en su forma moderada, sino también de todos aquellos que, por cualesquiera motivos, se opusieran a la corriente ultramontana. Los afectados supieron a qué atenerse.

---

3. Texto en *Acta Pii IX*, I, 439-448.

La acción sistemática de Roma

La publicación de la encíclica *Inter multiples* marcó una nueva etapa en la actitud de Roma. La corriente ultramontana, como la mayor parte de los grandes movimientos en la historia de la Iglesia, había partido de la base. En un principio, la santa sede se había limitado a observar atentamente sus progresos, aunque sin intervenir activamente. Sin embargo, en los últimos años de Gregorio XVI se había iniciado un proceso que se intensificó a ojos vistas bajo el pontificado de Pío IX.

La personalidad misma del papa contribuyó a ello. Su encantadora simpatía y su carácter abierto, que contrastaban con lo reservado de su predecesor, como también la aureola de mártir que le confirieron, desde su exilio en Gaeta, las constantes dificultades suscitadas respecto a la cuestión romana, le crearon poco a poco en el pueblo católico del mundo entero una popularidad que no había conocido nunca ninguno de los papas que le habían precedido. Este fenómeno nuevo en la historia de la Iglesia explicaba en parte el entusiasmo con que la totalidad de clero y fieles se adhirieron a la doctrina de la infalibilidad del papa, que desde hacía siglos había estado envuelta en sombras, así como la favorable acogida que se dispensaba al incremento de la centralización eclesiástica, deseada, como se sabía, por el papa mismo.

Sin embargo, no se consideraba suficiente dejar que actuasen las circunstancias favorables. El curso de las cosas indujo a concluir a que, tras la crisis de 1848, y a fin de intensificar la fuerza de resistencia eclesiástica contra la revolución que se preparaba, se aplicara un plan sistemático, en cuya realización desempeñaron importante papel los jesuitas, que gozaban de gran influencia en la curia. Ya en 1847 se había reeditado la obra de Ballerini, *Vindiciae*, dirigida contra Febronius, y en la que principalmente se apoyaba la propaganda ultramontana. Muy pronto se desarrolló una acción represiva contra los manuales galicanistas o febronianos, que ejerció fuerte influjo en los contemporáneos. Paralelamente a esto, los profesores de la Gregoriana resaltaron fuertemente en sus trabajos las clásicas tesis sobre el primado y la infalibilidad del papa. Éstos, como Passaglia en su

Commentarius de praerogativis B. Petri (1856) —que sirvió de modelo a numerosas publicaciones análogas— pusieron empeño en ofrecer una fundamentación más científica, reasumiendo para ello la argumentación a base de la Escritura y de los padres. O bien, como Schrader, llevaron las posiciones ultramontanas hasta el extremo, situándolas en una perspectiva francamente teocrática. Estas ideas fueron propagadas en los seminarios del mundo entero por sus discípulos —cuyo número se fue elevando constantemente, debido a la multiplicación de los seminarios nacionales en Roma[4]— y al mismo tiempo fueron vulgarizadas eficazmente por «La Civiltà cattolica». También la proclamación de la Inmaculada Concepción (1854) puede contemplarse en la perspectiva de una confirmación cada vez más insistente de la infalibilidad del papa, dado que dicho acontecimiento, que impresionó fuertemente al mundo católico, contribuyó de manera singular a confirmar las prerrogativas del papa y su creciente significado en la vida de la Iglesia[5].

En el terreno práctico de la disciplina la actividad romana pareció proceder todavía más sistemáticamente que en el plano doctrinal. En Roma se aprovecharon todas las ocasiones para apoyar y estimular los esfuerzos desplegados por los ultramontanos en los diferentes países, con vistas a procurar una vinculación más estrecha con el centro de la cristiandad y un fortalecimiento de la potestad pontificia. La actividad de los nuncios se desplegó sobre el terreno mismo en la vida interior de las Iglesias, mientras que anteriormente habían desempeñado su función como intermediarios diplomáticos cerca de los gobiernos. Los sacerdotes prorromanos fueron apoyados de todas las maneras y —si se daba el caso— incluso protegidos contra las reclamaciones de sus obispos, y hasta con frecuencia se les confería el título de prelados a fin de consolidar su prestigio.

Por otro lado volvió a ponerse en vigor la obligación, caída en olvido, de la visita periódica *ad limina* y se completaron ade-

4. A los antiguos colegios (germánico-hungárico, inglés, escocés, irlandés, griego y el de Propaganda Fide) se añadieron poco a poco los siguientes seminarios: en 1844 el belga, en 1852 el Beda para los convertidos de habla inglesa, en 1853 el francés, en 1858 el latino americano, en 1859 el norteamericano, en 1863 el ilírico, en 1866 el polaco y en 1892 el español.

5. Véase EThL 31 (1955) 83-86.

más estos multiplicados contactos con los obispos mediante las grandes asambleas de 1854, 1862 y 1867[6], que congregaron en Roma a centenares de obispos y cada vez ofrecieron el aspecto de una apoteosis de la potestad pontificia y de la unidad católica. Se impidió todo lo que podía contribuir al mantenimiento de las diferencias regionales en la vida de la Iglesia, reprimiéndose todas las iniciativas de convocación de concilios nacionales, favoreciendo la vuelta a la observancia integral del derecho canónico común y recomendando la consulta de la curia en todas las cuestiones, incluso accesorias. Cada vez con más frecuencia nombró el papa obispos sin tomar en consideración las propuestas del respectivo alto clero local, y más de una vez se dio la preferencia a hombres poco significados, de los que se estaba seguro, frente a otros más capaces, a los que se tenía por demasiado independientes; en ello daba la pauta la formación romana y la docilidad de los candidatos. Una circunstancia agravante era el hecho de ser acogidas cada vez con menos crítica las relaciones unilaterales de ciertos ultramontanos sobre algunos miembros del clero, a los que se tenía por sospechosos de tibieza con respecto al movimiento romano. Esta política de denuncias se desarrolló sobre todo en Francia. Pío IX y Antonelli, en su empeño en no multiplicar las tensiones internas, observaron hasta por los años de 1860 una actitud reservada e hicieron notar a los gobiernos cuán paradójico era que «la misma santa sede hubiera de reprimir un movimiento orientado entera y exclusivamente en su favor». La actitud extremadamente tibia de los galicanos en la cuestión romana y sus simpatías liberales suscitaron, sin embargo, una profunda indignación, y en adelante el favor del papa se dirigió sin reservas a sus adversarios.

Se intentó incluso reforzar la influencia romana en la elección de los obispos orientales. A ello dieron ocasión las medidas del gobierno otomano, que habían sustraído los católicos de rito oriental a la jurisdicción civil de los patriarcas ortodoxos, con

6. Sobre la asamblea de 1862, que fue convocada con ocasión de la cuestión romana, véase p. 901, nota 9. Sobre la asamblea de 1867, en la que, según las palabras de Manning, «no sólo se celebró el martirio de Pedro, sino también su primado sobre el mundo» (a san Pablo se le dejó totalmente de lado, cf. «Irénikon» 40 [1967] 43), v. P. KARLBRANDES, *Der heilige Petrus in Rom oder Rom ohne Petrus*, Einsiedeln 1867, y AUBERT, *Pie IX*, 309s.

lo cual habían dado lugar a que las elecciones de obispos y patriarcas sólo tuviesen significado secular. Entonces se imponían medidas para impedir que aquellas elecciones se decidieran bajo la presión de seglares influyentes, quienes posiblemente mirarían más por sus intereses materiales que por el bien espiritual de su Iglesia. El patriarca armenio Hassun propuso a Roma una solución de transición que reforzaría sensiblemente el papel del delegado apostólico en las elecciones, pero al mismo tiempo preservaría lo esencial del sistema tradicional. La mayoría de los cardenales consultados en Roma aprobó esta solución, pero un grupo reunido en torno al cardenal Barnabò, prefecto de Propaganda Fide, entreveía en aquella autonomía, por exigua que fuese, en el ámbito de la disciplina eclesiástica, un factor de cisma y sólo quería dejar a los uniatas sus peculiaridades litúrgicas [7].

Pío IX, que se inclinaba personalmente por esta solución, consultó sobre la propuesta de Hassun al patriarca latino de Jerusalén, Valerga; éste propuso una reforma radical del régimen del patriarcado oriental en sentido mucho más centralista. El papa aprovechó la presencia en Roma de todos los patriarcas, con ocasión de las solemnidades de 1867, para manifestarles sus intenciones. En adelante, el bajo clero y los seglares no tendrían ya ninguna clase de derecho en las elecciones; además, el patriarca elegido por los obispos sólo recibiría la jurisdicción efectiva después de haber sido confirmada su elección por el papa, y el nombramiento de los obispos sería incumbencia de la santa sede, que elegiría a uno de los tres candidatos propuestos por el patriarca, o indicados por los órganos de Propaganda. Debido a la inmediata protesta de los patriarcas maronita y melkita, se difirió la aplicación de estas medidas en la esfera de su jurisdicción; en cambio, para la Iglesia armenia entraron inmediatamente en vigor con la bula *Reversurus*, de 12 de julio de 1867 [8].

El anuncio de que pronto se extenderían también a otros pa-

---

7. En realidad, en este último punto los círculos romanos fueron menos radicales que Guéranger, según el cual la uniformidad litúrgica debía ser consecuencia normal de la unidad de la Iglesia. Pío IX, en su encíclica de 8 de abril de 1862 (*Acta Pii IX*, III, 424-436), ratificó claramente su intención de respetar las liturgias orientales (v. también p. 773).

8. Cf JP VI-1, 453-465. Sobre las discusiones que suscitó esta bula, v. MANSI XL, 745-1132; DThC I, 1914-1915 (bibliografía); DHGE IV, 338-342, 679-680; V, 337-338, 345.

triarcados estas medidas, que significaban la inversión del régimen reconocido explícitamente por Benedicto XIV, causó profunda consternación en todas las Iglesias uniatas. En ellas había ya gran descontento por la presión que crecientemente se iba ejerciendo en el sentido de acomodar la disciplina eclesiástica oriental al derecho canónico de la Iglesia latina. Este interés se puso ya pronto de manifiesto en la comisión encargada de preparar los decretos del concilio Vaticano relativos a las Iglesia uniatas [9]. Estas nuevas tendencias significaban una lesión demasiado grave de las venerandas tradiciones orientales, como para no provocar una considerable resistencia. En Europa, en cambio, pudieron imponerse fácilmente, debido al apoyo simultáneo de los nuncios, de algunos obispos de marcada personalidad, de los movimientos católicos y de la prensa eclesiástica.

En Austria, el concordato de 1855 había liquidado la legislación josefinista y hecho posible la reorganización de la enseñanza de la Iglesia conforme a los deseos de la santa sede. Así, el arzobispo de Viena, cardenal Rauscher, con el apoyo de sus colegas tiroleses Rudigier, Gasser y Fessler, pudo influenciar en sentido ultramontano las numerosas asociaciones católicas y favorecer la actividad de los jesuitas y de los redentoristas. Mientras que en Innsbruck, cuya facultad teológica fue confiada a los jesuitas en 1857, Moy y Vering convirtieron el «Archiv für katholisches Kirchenrecht» en un influyente órgano de las ideas romanas, y en Budapest, F. Hovanyi erigió la facultad teológica en centro de reacción contra los retoños del josefinismo en Hungría, en la universidad de Viena fueron defendidas las tesis ultramontanas más radicales por el teólogo jesuita Schrader [10] y por el canonista Phillips [11]. Éste, en su *Kirchenrecht* (7 tomos, 1845-72), revela, al igual que Schrader, un entusiasmo romántico por la teocracia medieval; tiende a identificar la Iglesia con el papa, pero también a una concepción completamente jurídica y externa de la Iglesia y de su unidad. Esta obra compuesta en alemán, y si bien bajo

---

9. Cf. HAJJAR 292-300.

10. Sobre Clemens Schrader (1820-75), profesor de dogmática en el Colegio Romano (1852-57) y en la facultad teológica de Viena (1857-70), véase p. 869 y nota 8.

11. Sobre George Phillips (1804-72), profesor en Munich (1834-47), luego en Viena desde 1851 hasta su muerte, véase J. v. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III-1, Stuttgart 1880, 375-387, y LThK² VIII, 468.

el aspecto científico es realmente de segundo orden, revela sin embargo una mente erudita; contribuyó en gran parte a propagar ampliamente en territorios de habla alemana la doctrina de la infalibilidad del papa y de su episcopado universal, así como también la doctrina de la potestad indirecta de la Iglesia sobre el Estado.

En Alemania asumió Ketteler la posición dirigente que Geissel había ocupado hasta su muerte, el año 1864. Maguncia seguía estando todavía a la cabeza del movimiento; pero de año en año los hombres de Maguncia, Moufang y Heinrich, a los que apoyaban el nuncio de Munich y Reisach, creado cardenal de curia en 1854, gozaron también en otras partes de un acrecentamiento de fuerzas que trabajaban en su sentido: los jesuitas, en número constantemente creciente y con su influjo, los *germánicos* y los sacerdotes formados en Innsbruck bajo la dirección de los jesuitas. Todos ellos, que con gusto se consideraban como los únicos poseedores del espíritu católico, iban inculcando poco a poco sus ideas en las masas populares, llevadas firmemente por la mano en las asociaciones. Les comunicaban sus puntos de vista sobre las prerrogativas del papa y la autoridad de las congregaciones romanas en la vida de las Iglesias nacionales, pero también sobre el tipo ideal del buen católico; así, en el transcurso de algunos decenios, lograron llevar a cabo una profunda transformación del catolicismo alemán. A la antigua concepción de una religiosidad centrada en la espiritualidad interior y en la práctica de las virtudes, sucedió un nuevo estilo de vida religiosa que situaba en primer término los ejercicios externos, la afiliación a cofradías y la rigurosa observancia de los preceptos de la Iglesia. El irenismo inspirado por Sailer cedió el paso a una actitud que ponía más marcadamente en el primer plano el abismo que separaba de los acatólicos, volviendo a aplicar el antiguo principio: *extra Ecclesiam nulla salus.* En lugar de esforzarse en ahondar las convicciones religiosas, recurriendo para ello a la historia de la Iglesia y a la filosofía, todo se reducía con sobrada frecuencia a inclinarse ciegamente ante la autoridad de la Iglesia, sin perder las oportunidades de subrayar su primacía sobre la autoridad del Estado.

En Inglaterra, el tenaz Manning, apoyado por la «Dublin Re-

view» y no obstante la oposición del grupo liberal del «Rambler» y la actitud vacilante de Newman y de algunos obispos de orientación tradicional, logró en el espacio de pocos años ganar a la mayoría de los fieles para un ultramontanismo rectilíneo y radical. En Irlanda, el cardenal Cullen, totalmente predispuesto en favor de los planes centralistas de la santa sede, contribuyó al triunfo de las ideas romanas.

En Francia, la encíclica *Inter multiples* influyó decisivamente en el triunfo del ultramontanismo. Este triunfo fue facilitado por la benévola neutralidad del gobierno al comienzo del II imperio, por la extensión de la campaña de Guéranger en favor de la liturgia romana, por la evolución, orientada hacia Roma, de la *Compagnie de Saint-Sulpice,* que preparaba a gran parte del clero joven, y por la erección del Seminario Francés en Roma, institucionalizado definitivamente en 1853 con el apoyo de De Ségur[12], cuyos escritos contribuyeron notablemente a la propagación del espíritu romano en Francia. El periódico de Louis Veuillot, «L'Univers», se había convertido, como 20 años antes «L'Avenir», en órgano de combate, a veces lesivo, del movimiento. Inició una acción con vistas a ganar al bajo clero para una concepción teocrática de la sociedad, en la que la política debía estar al servicio de la religión, y para la idea de una Iglesia que debía estar en estrecha vinculación con el papado. Finalmente Veuillot, con su periódico, logró crear entre los católicos franceses un verdadero culto del papa que no tenía igual en ningún país. Al mismo tiempo, las obras de Bossuet, de los maurinos y de sus discípulos, como también las de los *messieurs* de Port-Royal[13], que habían constituido la base para la formación del clero en las anteriores generaciones, fueron reemplazadas por una literatura eclesiástica *ad hoc,* de escaso valor científico, pero francamente orientada en sentido ultramontano.

---

12. Cf. M. DE HÉDOUVILLE, l.c , 208-227.

13. La gradual conexión del galicanismo con el jansenismo explica esta última reacción, que se refleja en el ataque al *Port-Royal* de Sainte-Beuve (1840-1859), entre otros, y en la publicación de las *Mémoires* del jesuita Rapin (París 1861-1865), que hasta entonces habían permanecido inéditas.

Los excesos del neoultramontanismo y la reacción en Alemania y en Francia

Como cualquier otro movimiento, tampoco el movimiento ultramontano pudo librarse de excesos. Los ultramontanos juiciosos habían comprendido claramente los flacos del galicanismo. Veían con claridad superior a la de sus contrarios que la evolución de las instituciones eclesiásticas no se había cerrado con el fin del período patrístico. Opinaban que estaban justificadas las intervenciones de Roma en la vida de las Iglesias particulares, las cuales, abandonadas a sí mismas, sólo con dificultad podrían defenderse contra las intrusiones de los gobiernos. Deseaban una clara centralización, en la convicción de que ésta era imprescindible para resolver los problemas religiosos en su propio plano, es decir, el supranacional. Ahora bien, a sus propugnadores faltaba con frecuencia la deseable moderación y a veces también el sentido de la justicia en sus métodos y en sus ideas. (Más arriba ha sido ya señalado el inconveniente de las denuncias secretas, que se llevaban a cabo con una ligereza irresponsable). Sobre todo después de 1860 se desarrollaron tendencias globales, que Wilfrid Ward y Butler más tarde designaron con el nombre de *neoultramontanismo*. Unos querían que el papel de los obispos quedara reducido hasta un grado intolerable; otros exponían las tesis más extremas de la teocracia medieval como derecho divino; otros también querían extender la infalibilidad del papa a todas sus declaraciones, incluso a las que concernían a la política religiosa, o desarrollaban formas de veneración del papa que podían parecer una idolatría del papado. Se hablaba del papa como del «viceDios de la humanidad» o como del «Verbo encarnado que se continúa». Mermillod predicó sobre tres encarnaciones del Hijo de Dios: en el seno de María, en la eucaristía y «en el anciano del Vaticano». «La Civiltà cattolica» llegó hasta el extremo de escribir que «cuando el papa medita, Dios piensa en él». Todas estas exageraciones y adulaciones, contra las que Pío IX no procedió como correspondía, fueron inmensamente destacadas en la prensa católica, para gran disgusto de aquellos que no eran capaces de comprender que aquellas infortunadas formu-

laciones no eran expresiones irreflexivas procedentes del alma sencilla del pueblo. Contribuyeron notablemente a reforzar los últimos centros de resistencia.

Los desatinos del neoultramontanismo debieron indignar tanto más a los profesores alemanes, por cuanto que les costaba ya trabajo aceptar los puntos de vista, algo más moderados, de la escuela de Belarmino. Dado que ellos veían la realidad eclesiástica desde el solo punto de vista del historiador, su enfoque era en general demasiado retrospectivo. No se hacían cargo de que la Iglesia, en su entrelazamiento con la historia, tenía que recorrer un cierto proceso evolutivo de sus formas de organización. Como conocedores que eran de la historia de la antigüedad cristiana, se negaban a reconocer como legítima la evolución de las prerrogativas papales en el transcurso de los siglos. Su modo de ver se vio reforzado por lo problemático de muchos argumentos aducidos por los defensores del ultramontanismo, cuyos enunciados científicos dejaban con frecuencia de adaptarse a su pensamiento católico. Se les echaba en cara ser un partido de fanáticos, que si bien gozaba de cierto poder gracias al apoyo de un número considerable de seglares piadosos, ponían sin embargo en descrédito el prestigio de la Iglesia a los ojos de las clases dirigentes. Al mismo tiempo, la ya mencionada [14] hostilidad entre los teólogos alemanes y los representantes de la escolástica había finalmente adoptado la forma de un conflicto entre Roma y Alemania, que estalló a causa de las condenaciones, y de las críticas, a veces muy indiscriminadas, que en círculos romanos se formulaban contra estos teólogos alemanes; se trataba de reproches que no solamente podían herir la conciencia muy marcada de su superioridad científica en los estudiosos alemanes, sino también su orgullo nacional.

La oposición de los sabios católicos contra los progresos del ultramontanismo habría podido reducirse a una resistencia pasiva, como la que se practicaba en Tubinga. Sin embargo, bajo el influjo de Döllinger, que era en Munich el dirigente del movimiento de reacción contra la irrupción de los *romanos* en la ciencia católica y en la dirección de la Iglesia en Alemania, dicha

14. V. supra, cap. XXXVIII.

oposición asumió el carácter de una lucha abierta. Todavía no se ha dicho la última palabra sobre la evolución de Döllinger en aquellos años, que paso a paso lo condujo de una oposición teológica a una oposición dogmática; en todo caso consta que anteriormente se propendía por parte católica a una excesiva simplificación de las cosas. Döllinger, receloso de las tendencias centralizantes de la curia romana, situadas en la misma línea que las ideas agresivas de la neoscolástica, se hizo cada vez más radical por temor a un absolutismo pontificio.

El *Syllabus* confirmó sus temores de que se pusiera en peligro la libertad científica y de que se introdujera como doctrina de fe el sistema teocrático medieval. Döllinger estaba convencido de que el futuro del catolicismo estaba en peligro si no se producía ninguna modificación en el comportamiento de la Iglesia. En la asamblea de estudiosos católicos de Munich (1863) entró en colisión con los neoscolásticos. Su indignación llegó al colmo cuando en 1867 fue canonizado el inquisidor Pedro de Arbués. Entonces acabó ya por preguntarse si el partido ultramontano, por encima de las instituciones eclesiásticas, no estaba falseando el ideal religioso del cristianismo. Pero precisamente la violenta polémica que entonces emprendió contra el sistema papal, al que presentaba como creación de la edad media, excitó contra sí a los obispos, incluso a aquellos que, como Rauscher o Ketteler, consideraban también exageradas las formas del centralismo romano. Así, la abierta resistencia contra el ultramontanismo quedó en Alemania restringida exclusivamente a las universidades.

En Francia en cambio durante los últimos años del II imperio, se formó también dentro del episcopado un grupo de adversarios decididos del ultramontanismo. Este grupo tenía dos raíces diferentes. El decano de la facultad teológica de la Sorbona, Maret [15], predispuesto del todo favorablemente para con el enfoque eclesiológico de Bossuet, se inquietó profundamente por las maquinaciones absolutistas y teocráticas de los neoultramontanos. Se rodeó de un pequeño grupo de sacerdotes inteligentes, de convicciones liberales y moderadamente galicanas [16] y, gracias a sus

15. Sobre su postura teológica, cf., aparte de su biografía por G. BAZIN (3 vols. París 1891), también R. THYSMAN, RHE 52 (1957) 401-465, y DThC IX, 2033-37.

16. A este grupo perteneció hasta 1866 el futuro cardenal Lavigerie, que tenía in-

estrechas relaciones con Napoleón III, logró que varios miembros de su círculo fueran nombrados obispos; si bien la acción de estos obispos sólo pudo desplegarse restringidamente a causa del entusiasmo romano de su clero y de gran parte de sus fieles, formaron, sin embargo, una comunidad muy apretada de adversarios de la política romana. A su cabeza estaba Darboy [17], arzobispo de París desde 1863. Darboy, indignado por el proceder «de aquellos católicos raros, cuya religiosidad consistía ante todo en saludar de lejos al papa, para ofender de cerca a los obispos», hizo sentir repetidas veces al papa, con una franqueza a la que no estaban ya acostumbrados en Roma, su profunda consternación por la intromisión de las congregaciones romanas en la administración episcopal, condenándola como intento de introducir en Francia el régimen de los países de misión.

Los católicos liberales del grupo del «Correspondant», crecidos en un clima teológico completamente diferente, que durante largo tiempo se habían mostrado muy fríos con los obispos bonapartistas y que en otro tiempo habían visto en el ultramontanismo la garantía de la libertad de la Iglesia, comenzaron también a acercarse al grupo de Maret y de Darboy. Veían el ultramontanismo cada vez más «representado y personificado en el "L'Univers" y en "La Civiltà"» (Montalembert), es decir, en hombres que no tenían el menor conocimiento de las verdaderas exigencias de la sociedad moderna y favorecían el absolutismo en la Iglesia y en la sociedad. Incluso hombres tan devotos a la santa sede como Dupanloup, que más de una vez habían profesado su creencia en la infalibilidad del papa, temblaban ahora ante su fijación definitiva. Temían que de ello resultase un endurecimiento de las posiciones del *Syllabus* o de otros documentos, en los que se sostenían concepciones incompatibles con la mentalidad moderna. Así, la extensión del triunfo ultramontano en Francia provocó la reconstitución de un frente galicano, cuyos miembros más

terés en contener los excesos de la centralización romana y en conservar la originalidad de las maneras de pensar nacionales; en 1862 propuso al gobierno francés un plan que preveía la incorporación de hombres provinentes de los grandes países católicos en las congregaciones romanas y en el colegio cardenalicio de la curia (cf. DE MONTCLOS 200-223).

17. Sobre Georges Darboy (1813-71), uno de los obispos franceses más avisados, falta todavía una buena biografía. Véase por el momento la de J. FOULON (París 1889), DHGE XIV, 84-86, y J.-R. PALANQUE, l.c., 21-25.

enérgicos eran en parte precisamente aquellos que 20 años antes habían sido los paladines de este triunfo.

XLIII. EL CONCILIO VATICANO I

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: La mayor parte de las actas oficiales fue publicada por L. PETIT y J.-B. MARTIN en MANSI XLIX-LIII; sobre el valor de las notas taquigráficas de los discursos, cf. el diario de DEHON, infra, 5-10, 60s y C. MIRBT, HZ 101 (1908) 546-548. Sin embargo, para escribir una historia del concilio deben todavía completarse las actas con otro tipo de fuentes, que en parte están inéditas. Aproximadamente 600 documentos (artículos de periódicos, manifiestos, despachos diplomáticos, cartas de obispos, etc.) están reproducidos en la 2.ª parte *(Documenta historica)* del tomo VII de la *Collectio Lacensis,* Friburgo de Brisgovia 1892. En E. CECCONI, *Storia del Concilio Vaticano,* 4 vols., Florencia 1872-79, se hallan 308 documentos que se refieren a la preparación del concilio. Diferentes opúsculos y folletos polémicos están reproducidos en J. FRIEDRICH, *Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum,* 2 vols., Nördlingen 1871, y E. FRIEDBERG, *Sammlung der Aktenstücke zum I. Vatikanischen Konzil,* 2 vols., Tubinga 1872-76.

Entre las *memorias* y las *colecciones de correspondencias,* v. sobre todo L. PÁSZTOR, *Il Concilio Vaticano I nel diario del card. Capalti,* AHPont 7 (1969) 401-490; J. FRIEDRICH, *Tagebuch während des Vatikanischens Concils,* Nördlingen 1873; *Reise nach Rom zum I. Vatikanischen Konzil. Tagebuch von Mgr. Adames,* pub. por E. DONCKEL, Luxemburgo 1963; V. CARBONE, *Diario del Concilio Vaticano di L. Dehon,* Roma 1962; L. VEUILLOT, *Rome pendant le concile,* 2 vols., París 1872; *Ignaz von Döllinger - Lord Acton, Briefwechsel,* pub. por V. CONZEMIUS II, Munich 1965; H.J. BROWNE, *Letters op Bp. McQuaid,* CHR 41 (1956) 408-441; L. LENHART, AMrhKG 4 (1952) 307-329, 6 (1954) 208-229 (cartas de Ketteler y de su secretario Raich); F. GUÉDON, en *Les Lettres 1928,* II, 19-34, 190-206, 314-331 (cartas de Foulon); P. BATIFFOL, RHEF 13 (1927) 199-213 (cartas de Devoucoux); J. NASRALLAH, *Mgr. Grégoire 'Ata et le concile du Vatican,* PrOrChr 11 (1961) 297-230, 12 (1962) 97-122; R. AUBERT, *Documents concernant le Tiers Parti au concile du Vatican,* en *Abh. über Theologie und Kirche,* Düsseldorf 1952, 241-259; S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma,* Bari 1931; N. BLAKISTON, *The Roman Question. Extracts from the Despatches of Odo Russell from Rome,* Londres 1962; V. CONZEMIUS, ThQ 140 (1960) 427-462 (cartas del diplomático bávaro Arco Valley); A. TAMBORRA, *Imbro I. Tkalac*

e l'Italia, Roma 1966, 123-144, 225-338; R. AUBERT - J.R. PALANQUE, *Lettres de Lady Blennerhasset au lendemain du concile du Vatican,* RHE 58 (1963) 82-135. Otros documentos, en parte muy importantes, están reproducidos en las obras (abajo citadas) de C. BUTLER, M. MACCARRONE, D. MCELRATH y J. GADILLE.

BIBLIOGRAFÍA: La mejor exposición es la de C. BUTLER, *The Vatican Council. The Story told from inside in Bp. Ullathorne's Letters,* 2 vols., Londres 1930, [2]1965; trad. al. Munich [2]1961; la más reciente es la de R. AUBERT, *Vatican I,* París 1964; trad. al. Maguncia 1965; la más completa desde el punto de vista católico es la de TH. GRANDERATH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils,* 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1903-06 (demasiado apologética), y desde el punto de vista viejocatólico la de J. FRIEDRICH, *Geschichte des Vaticanischen Concils,* 3 vols., Nördlingen 1877-87 (partidista); por la utilización del diario de M. Icard, tiene valor permanente E. MOURRET, *Le concile du Vatican,* París 1919; H. RONDET, *Vatican I,* París 1962, se ocupa sobre todo de los aspectos descuidados (preparación de los esquemas, método de trabajo, proyectos no realizados). Sobre aspectos diplomáticos, v. también É. OLLIVIER, *L'Église et l'État au concile du Vatican,* 2 vols., París 1877. Con enfoque protestante, C. MIRBT, HZ 101 (1908) 529-600.

Sobre los grupos nacionales: J.J. HENNESEY, *The First Council of the Vatican. The American experience,* Nueva York 1963; Fr. J. CWIEKOWSKI, *The English Bishops and the First Vatican Council,* Lovaina 1971; M. MACCARRONE, *Il Concilio Vaticano e il «Giornale di Mons. Arrigoni»,* 2 vols., Padua 1966 (sobre el episcopado italiano); J.-R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans en France au Concile du Vatican,* Aix-en-Provence 1962; v. al respecto RHEF 48 (1962) 54-79; M. MARTÍN TEJEDOR, *España y el Concilio Vaticano,* HS 20 (1967) 99-175; J. HAJJAR, *L'épiscopat catholique oriental et le Ier Concile du Vatican,* RHE 65 (1970) 432-455, 737-788; M. MAC SUIBHNE, *Ireland at the Vatican Council,* «Irish Ecclesiastical Records» 93 (1960) 209-222, 295-307. V. también U. BETTI, *I Frati minori al Concilio Vaticano I,* «Antonianum» 32 (1957) 17-16.

Sobre la elaboración de las constituciones dogmáticas: J.P. TORRELL, *La théologie de l'épiscopat au Ier concile du Vatican,* París 1961; G. DEJAIFVE, *Pape et évêques au Ier concile du Vatican,* Brujas-París 1961; id., NRTh 82 (1960) 787-802; *L'épiscopat et l'Église universelle,* París 1962, 639-736; R. AUBERT, *L'ecclésiologie au concile du Vatican,* en *Le concile et les conciles,* París - Chevetogne 1960, 245-284; id., «Lumière et Vie» 14 (St. Alban 1954) 21-52; A. ALSTEEN, EThL 38 (1962) 461-503; W. DEWAN, ibid. 36 (1960) 23-56. Cierto número de trabajos históricos sistemáticos han sido reeditados gracias a los esfuerzos de la Biblioteca Vaticana, en *De Doctrina Concilii Vaticani Primi,* Ciudad del Vaticano 1969. Cf. además infra, notas 30 y 43.

Sobre algunos aspectos especiales: J. GADILLE, *Albert Du Boÿs. Ses «Souvenirs du Concile du Vatican». L'intervention du gouvernement impérial à Vatican I,* Lovaina 1968; F. ENGEL-JANOSI, MÖSTA 8 (1955) 223-235; L. PÀSZTOR, RSTI 23 (1969) 441-466; H.J. POTTMEYER, «Annuarium Historiae Conciliorum» 2 (1970) 87-111 (sobre el método de la constitución *Dei Filius);* A. HAGEN, ThQ 123 (1942) 223-252, 124 (1943) 1-40, 148 (1968) 403-428 (sobre la actitud de Hefele); TH. FREUDENBERGER, *Die Universität Würzburg und das erste Vatikanische Konzil,* I, Neustadt 1969; R. LILL, *Zur Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas in Deutschland,* GWU (1963) 469-483. Sobre los aspectos políticos, v. la nota 35.

La preparación

La decisión de Pío IX, de convocar un concilio, tiene que entenderse en la perspectiva de una reacción contra el racionalismo y el materialismo que él intentó desde el comienzo de su pontificado y que, por penosas y retrógadas que fueran a veces sus modalidades, tenía por objetivo centrar de nuevo la vida católica en las realidades fundamentales de la revelación. A esto se añadía la intención de emprender la adaptación sumamente necesaria de la legislación eclesiástica a las profundas modificaciones que se habían producido en los tres siglos transcurridos desde el último concilio ecuménico.

La idea de un concilio como remedio a la crisis que sufría la Iglesia había sido propuesta ya a Pío IX en 1849 y desde entonces fue madurando lentamente. A fines de 1864 consultó el papa a un grupo de cardenales presentes en Roma sobre la oportunidad del asunto. Dado que su dictamen, no obstante algunas restricciones, en conjunto fue más bien afirmativa, decidió el papa avanzar cautelosamente. Invitó a unos 40 obispos, elegidos de los países católicos más importantes, y a algunos obispos que desempeñaban su cargo en las Iglesias de rito oriental, a presentar propuestas sobre el orden del día; luego fue constituyendo poco a poco cuatro comisiones preparatorias, encargadas de elaborar más en detalle el programa. Gran parte de la curia, sin embargo, mostró poco entusiasmo por el plan pontificio, y en razón de esta reserva Pío IX difirió todavía más de dos años la realización de su proyecto. En efecto, se le añadió el temor nada injustificado de que, con ocasión del concilio, se manifestaran abiertamente las tendencias opuestas existentes en la Iglesia

sobre distintos terrenos, como, por ejemplo, los relativos a las libertades modernas y a la creciente centralización romana. Pero al fin el papa, animado por algunos obispos de prestigio, hizo pública su intención el 26 de junio de 1867, y un año después convocó en Roma, para el 8 de diciembre de 1869 [1], a todos los obispos católicos y a todos aquellos a quienes correspondía el derecho de participar en un concilio [2].

Ya durante las deliberaciones preparatorias, más de un obispo propuso que se intentara, con ocasión del concilio, una toma de contacto con los cristianos separados. Más arriba se ha hecho alusión [3] a las esperanzas de un retorno de los ortodoxos a la unidad, surgidas a consecuencia de las modificaciones en el mundo eslavo y en el próximo Oriente. También con respecto a las iglesias reformadas, la persistencia del movimiento de Oxford en los países anglosajones y la crisis surgida en el protestantismo alemán a consecuencia de los progresos del protestantismo liberal, habían despertado, de algún modo y en todas partes, ideas unionistas [4]. Es verdad que la santa sede se había mostrado más bien reservada y que en los años sesenta —entre otras cosas, por influjo de Manning— había endurecido repetidas veces su actitud [5]. Sin embargo, Pío IX y sus consejeros seguían esperando como antes la vuelta de los cristianos separados y creían que, por lo menos en Oriente, existían algunas posibilidades que no debían dejarse pasar en vano. Con esta perspectiva dirigió el papa, a primeros de septiembre de 1868, un escrito a todos los obispos ortodoxos, requiriéndolos a volver a la unidad católica para poder participar en el concilio; algunos días después se envió un llamamiento global a los protestantes y anglicanos [6]. Ahora bien, esta doble —y desacertada— gestión fue en general muy mal aco-

1. Bula *Aeterni Patris* de 20 de junio de 1868 (MANSI L 193*-200*).

2. En este grupo se incluyó finalmente también a los obispos *in partibus*, no obstante las demoras del papa, que habría preferido la exclusión de Maret. Cf. J. HAMER, RSPhTh 44 (1960) 40-50. Hay que retener que el número de los vicarios apostólicos, contrariamente a las reiteradas aseveraciones en tiempo del concilio, no pasaba del 10 por ciento del número global de los padres.

3. Cap. XXXII, 769-774.

4. Véanse algunos datos en AUBERT, *Pie IX*, 478s, 484-486, 564.

5. Ibid. 479-485. Sobre los decretos de 1864 y 1865, que prohibían a los católicos ingleses participar con los anglicanos en la *Association for the Promotion of the Union of Christendom* (A.P.U.C.), v. E. PURCELL, *Life and Letters of A. Phillips de Lisle*, Londres 1900, I, 346-422, y C. BUTLER, *Life and times of B. Ullathorne*, I, Londres 1926, 334-368.

6. Texto de las cartas de 8 y 13 de septiembre de 1868, en MANSI L, 199*-205*.

gida, y hoy aparece, desde el punto de vista ecuménico, uno de los casos más desagradables de una oportunidad desaprovechada [7].

El anuncio del concilio recrudeció muy pronto la oposición entre las corrientes que se contraponían desde hacía algunos años en el mundo católico: galicanos y católicos liberales por un lado y adversarios de las libertades modernas por otro [8]. La elección de los consultores que habían de preparar esquemas de los decretos conciliares — 60 romanos y 36 extranjeros, casi todos conocidos por sus ideas ultramontanas y antiliberales [9] — preocupó a aquellos que habían esperado que el concilio diera a los obispos procedentes de la periferia la posibilidad, tanto tiempo esperada, de lograr una cierta apertura de la Iglesia a las tendencias modernas, y que ahora creían descubrir en todo una táctica: preparación secreta del concilio más allá de todos los debates antagónicos y tomando exclusivamente en consideración el punto de vista de la curia; luego, aceptación sin discusión de los padres conciliares, de los esquemas preparados hasta en los últimos detalles. Una publicación equívoca de la «Correspondance de France», que el 6 de febrero de 1869 fue reproducida por la revista de los jesuitas, «La Civiltà cattolica», pareció confirmar el pronóstico mediante el anuncio de una definición de la infalibilidad pontificia por aclamación, es decir, sin posibilidad de clarificación o de discusión por los padres.

Las reacciones fueron violentas, sobre todo en los países de habla alemana, y hasta en círculos, a los que no se podía achacar hostilidad sistemática contra Roma [10]. Döllinger, cuya hostilidad contra la curia se había ido acentuando desde hacía algunos años, publicó con el seudónimo de Janus una obra violenta y partidista contra el primado del papa y el centralismo romano [11]. También en Francia se desarrollaron polémicas de prensa, por cierto más moderadas, dado que los católicos liberales consideraban inoportuna una definición de la infalibilidad pontificia, mientras que los ultramontanos la celebraban como algo que respondía a sus deseos.

---

7. Véase F. DE WYELS, «Irénikon» 6 (1929) 488-516, 655-686.

8. Cf. AUBERT, *Vat.*, 84-101. También R. LILL, *Die deutschen Theologieprofessoren im Urteil des Münchener Nuntius*, en *Reformata reformanda*, II, Münster 1965, 483-507.

9. Cf. R. AUBERT, *La composition des commissions préparatoires du Ier Concile du Vatican*, en *Reformata reformanda*, II, 447-482.

10. Cf. J. GRANDERATH, l.c. I, 187-246.

11. *Der Papst und das Conzil*, Leipzig 1869

Así, esta cuestión de la infalibilidad del papa, prácticamente no prevista en el primitivo programa del concilio, pasó al primer plano de la actualidad durante los meses que precedieron a la apertura de la asamblea. Varios obispos conspicuos, como Dechamps, arzobispo de Malinas y sobre todo Manning, arzobispo de Westminster, solicitaron sin dilación que se utilizase el concilio para definir solemnemente esta verdad discutida ya públicamente, mientras que Dupanloup, tras largo silencio, se pronunció al fin sin ambages contra la oportunidad de tal definición. La mayoría de los obispos alemanes, en septiembre, durante su reunión anual de Fulda, habían expresado también, aunque más reservadamente, claros reparos contra una eventual definición de la infalibilidad personal del papa [12].

Diferentes gobiernos temían por su parte decisiones del concilio sobre el matrimonio civil, la enseñanza estatal o las libertades constitucionales, y temblaban ante una eventual reafirmación solemne de ciertas prerrogativas medievales de la Iglesia sobre la potestad civil. El deseo, manifestado por cierto número de obispos y acogido en Roma favorablemente, de que se tomase el *Syllabus* de 1864 como base de las deliberaciones del concilio, no pudo menos de agravar estos temores. Todos cuantos en la Iglesia temían el triunfo del partido ultramontano en el concilio pusieron entonces interés en reforzar estos recelos de los gobiernos, pues esperaban provocar de esta manera advertencias y amonestaciones por vía diplomática. Francia pensó por un momento nombrar, como en tiempos de Trento, un enviado especial para el concilio [13], y el presidente del consejo de Baviera, príncipe Chlodwig zu Hohenlohe, intentó en abril conseguir una intervención conjunta de los gobiernos europeos [14]; éstos, sin embargo, prefirieron atrincherarse en una actitud de espera recelosa.

---

12. R. Lill, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*, Friburgo de Brisgovia 1964, 80-91.

13. La exposición detallada de E. Ollivier, l.c., I 403-536, fue refundida en este punto por De Montclos 391-405.

14. Cf. J. Grisar, *Bayern, Staat und Kirche*, Munich 1961, 216-240.

El concilio fue inaugurado el 8 de diciembre de 1869 en presencia de unos 700 obispos, o sea más de las dos terceras partes de los que estaban autorizados a participar en el mismo. Entre ellos se hallaban 60 prelados de rito oriental, que en su mayor parte procedían del próximo Oriente, y casi 200 padres de países no europeos: 121 de América, entre ellos 49 de los Estados Unidos, 41 de la India y del Extremo Oriente, 18 de Oceanía, 9 de las misiones de África. Hay que notar, sin embargo, que los prelados de las otras partes del mundo formaban la tercera parte de la asamblea, pero muchos de ellos —sobre todo los misioneros— provenían en realidad de Europa, y que en Asia y África, a excepción de los obispos de rito oriental, todavía no se contaba ningún obispo nativo. Esta asamblea, con efectiva preponderancia europea, tenía también preponderancia latina. Cierto que había un importante grupo de habla inglesa (en el que, por lo demás, predominaba el elemento irlandés) y unos 75 alemanes y austríacos; pero aun prescindiendo de los españoles y latinoamericanos, que eran cosa de un centenar, los franceses representaban todavía el 17 por ciento de la asamblea (pues muchos de los misioneros procedían en aquel tiempo de Francia) y los italianos hasta más del 35 por ciento, de modo que ambos grupos reunidos formaban más de la mitad de los padres conciliares. La abrumadora preponderancia italiana, que fue objeto de violentas críticas por diferentes partes, no tenía, por lo demás, motivos tácticos ocultos: era resultado de circunstancias históricas, a consecuencia de las cuales en otro tiempo se habían multiplicado las diócesis del centro y del sur de Italia, y luego, en tiempos modernos se había confiado a los misioneros italianos gran parte del apostolado católico de las islas griegas y Asia Menor, y además se había asignado a los italianos una posición predominante en la curia. Los prelados italianos no sólo formaban por sí solos una buena tercera parte de la asamblea, sino que además representaban dos terceras partes de los consultores y expertos, como también la totalidad de los secretarios y los cinco presidentes. Sólo un puesto importante, el de secretario general, fue asignado a un extranjero, el austríaco Fessler.

Las controversias que se habían desarrollado a lo largo del año 1869 en torno a la infalibilidad pontificia y en particular la desacertada intervención de Dupanloup a mediados de noviembre dieron lugar a que la repartición de los padres en grupos nacionales, que se había iniciado en los primeros días, ya muy poco después de la apertura del concilio fuera eliminada y sustituida por agrupaciones ideológicas[15]. Por un lado se reunían los padres que no dudaban, sino que incluso esperaban que entonces volvieran a ponerse de relieve los principios que, según su modo de ver, tenían que constituir la base de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en una sociedad cristiana ideal, y que deseaban una solemne definición de la infalibilidad pontificia por el concilio. Si bien no aprobaban todas las medidas centralistas de la curia romana y estimaban ridículas algunas formas de culto del papa, sin embargo, muchos padres estaban convencidos de que las tesis galicanas y febronianas que perseguían una restricción del primado pontificio en favor de los obispos, representaban un retroceso con respecto a la antigua tradición, por la que, a su modo de ver, abogaban pasajes a todas luces decisivos de la Escritura (por ejemplo: *Tu es Petrus)*, algunas formulaciones de la era patrística (como: *Roma locuta, causa finita)* y el conjunto de los grandes doctores escolásticos, desde Tomás de Aquino hasta Belarmino y Alfonso de Ligorio.

Ellos, que a ciertas dificultades de índole histórica, señaladas por sus adversarios, oponían la fe viva de la Iglesia, estaban especialmente impresionados por el asentimiento casi general de la Iglesia de su tiempo a la tesis de la infalibilidad personal del papa, que durante los 20 años precedentes había sido reiteradamente confirmada por muchos concilios provinciales. En tales circunstancias les parecía normal que entonces, con ocasión de la reunión del concilio, las controversias sobre esta materia, que ellos tenían por completamente estériles, fueran sofocadas en germen. Además, razones extrateológicas reforzaban esta convicción en numerosos prelados. Aparte de su veneración por Pío IX, hay que destacar sobre todo la convicción de que el hecho de subrayar el carácter monolítico de la unidad romana conduciría a la Iglesia a acatóli-

---

15. Cf. R. AUBERT, *Motivations théologiques et extrathéologiques des partisans et des adversaires de la définition dogmatique de l'infaillibilité du pape à Vatican I: L'infaillibilité*, pub. por E. CASTELLI, París 1970, 91-103.

cos que estaban desorientados y desconcertados por las vacilaciones de las Iglesias separadas de Roma o por las contradicciones de los sistemas filosóficos modernos (el convertido Manning subrayaba sobre todo este aspecto). Descollaba también su empeño por acentuar lo más fuertemente posible el principio de autoridad en un mundo socavado por tendencia democráticas, que a sus ojos eran una forma mitigada de la anarquía revolucionaria, y que según ellos tenían su causa principal en el protestantismo; finalmente su deseo de fomentar, en vista de la crisis que se iba desarrollando ante sus ojos, una organización más centralizada de la estrategia ofensiva y defensiva de la Iglesia.

Precisamente esta misma mezcla de consideraciones de orden teorético doctrinal y de factores extrateológicos llevaba a otros obispos —que, si bien eran menos numerosos (de ahí su designación como *minoría)*, sin embargo, en parte por su erudición teológica y en parte por la importancia de las sedes que ocupaban [16], gozaban de gran prestigio— a la convicción de que tales planes quebrantarían la constitución tradicional de la Iglesia y constituirían una amenaza para la sociedad civil en sus más legítimas aspiraciones. Algunos —más numerosos de lo que ha querido reconocer una historiografía de orientación apologética— estaban estrechamente ligados a una concepción semigalicana del magisterio eclesiástico, la cual partía de la idea de que una cuestión de doctrina no puede ser nunca tratada por el papa sin su ratificación por el episcopado. El influjo de la tradición de Bossuet, una mentalidad recibida de los teólogos y canonistas febronianos del siglo precedente, dificultades históricas, como la condenación del papa Honorio, una postura teológica demasiado aferrada a las fuentes y poco sensible a la evolución dogmática: todo esto había conducido a la conclusión de que, o bien el papa no gozaba del privilegio de la infalibilidad personal, o bien, por lo menos, la cuestión era todavía oscura y sería prematuro tratarla en el concilio.

Más propagada parece haber estado la preocupación —legíti-

16. Casi el entero episcopado austro-húngaro bajo la guía del card. Rauscher, prestigioso patrólogo y ardiente defensor de los derechos de la santa sede frente a las reivindicaciones josefinistas o liberales; todas las grandes sedes de Alemania; una parte considerable de los prelados franceses, entre ellos los arzobispos de París y de Lyón; varios arzobispos de Norteamérica; el arzobispo de Milán, la diócesis de mayor población en Italia; tres patriarcas orientales.

ma, aunque a veces exagerada — por salvar el segundo elemento de la estructura divina de la jerarquía eclesiástica: la definición proyectada de la infalibilidad del papa, daba a muchos padres la sensación de desgajar un aspecto parcial de un todo indivisible, lo cual tendía prácticamente a la disolución del episcopado [17]. La manera como había sido preparado el concilio parecía justificar sus temores: El reglamento de las sesiones [18], prefijado por el papa y, a diferencia del concilio de Trento, no elaborado por los padres, ¿respetaba suficientemente su libertad de acción? ¿Y podían aquí los obispos esperar más que un mero papel de comparsas en una escena fijada de antemano por la curia? La mala acústica del aula conciliar, que no reunía las condiciones necesarias para ser un lugar de auténtica discusión, reforzaba estos temores.

Aparte de esto, preocupaba el hecho de que varios de los más notorios partidarios de la definición querían insertar, como materia de la infalibilidad de la Iglesia, es decir, del papa, una serie de verdades católicas que no forman parte del *depositum fidei* y sólo tienen conexión indirecta con él. Esto afectaba sobre todo al ámbito de la política religiosa. De hecho, por diversos lados se había hecho notar que la definición de la infalibilidad pontificia, en la interpretación extensiva propuesta por sus propugnadores, reforzaría todavía más la autoridad de documentos como la bula *Unam sanctam*, la declaración de Sixto V sobre el derecho del papa a deponer a soberanos, y sobre todo el *Syllabus*, cuyos anatemas se cernían con especial peso sobre el concilio, hecho de que da testimonio la entera prensa europea y americana.

Además, la manera misma como la cuestión de la infalibilidad fue propuesta por los más conocidos periódicos ultramontanos era apropiada para dar razón a quienes estaban convencidos de que

---

17. Éste parece haber sido, entre otras cosas, el punto de vista de Ketteler. Sobre su actitud (muy característica de muchos otros de aquellos obispos, que eran, sí muy devotos, de Roma y se inclinaban a la aceptación a la infalibilidad del papa, pero que no dieron su asentimiento a la definición en el contexto en que les fue ofrecida), véanse las matizadas consideraciones de V. CONZEMIUS, *Acton, Döllinger und Ketteler*, AMrhKG 14 (1962) 194-238, que rectifican las tesis exageradas sostenidas por F. Vigener en su biografía del prelado.

18. Texto en MANSI L, 215*-222*. Sobre la elaboración de esta reglamentación, véase AUBERT, *Vat.*, 78-83. La reglamentación fue modificada por el papa el 20 de febrero de 1870 (MANSI L, 854-855 en un sentido que todavía desagradó más a la minoría (cf. C. BUTLER, l.c., I, 243-253). Cf. H. JEDIN, *Die Geschäftsordnungen der beiden letzten ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht*, Cath 14 (1960) 105-118.

«se quería declarar al papa infalible en materias de fe, para darle también apariencia de infalibilidad en las otras» (Leroy-Beaulieu). Se preveía con razón que los gobiernos no aceptarían sin contradicción este curso de los acontecimientos, desde luego en perjuicio de las iglesias locales. Además, por encima de la táctica inmediata se planteaba la cuestión de principios, que inquietaba notablemente a quienes creían que el futuro, en el plano político, pertenecería a las instituciones liberales y que la Iglesia, caso que se mostrara propugnadora de un autoritarismo autocrático, tenía todas las de perder. A esto se añadían, además, las cuestiones ecuménicas: la definición propuesta dificultaría todavía más el acercamiento de los hermanos separados, sobre todo de los cristianos de Oriente; reforzaría la agresividad de ciertos círculos protestantes y podría incluso provocar un cisma en los círculos intelectuales de Alemania, fuertemente impresionados por la campaña de Döllinger.

Si la sensación de desazón, experimentada desde la inauguración del concilio, derivó ya tan pronto en una oposición organizada, de ello fueron responsables en parte ciertos malentendidos, pero sobre todo una maniobra lamentable por parte de los jefes del grupo de los infalibilistas. Con objeto de preparar la elección de la comisión dogmática, la llamada *Deputatio de fide,* a la que había que proponer la cuestión de la infalibilidad, se habían formado dos comités electorales: uno centrado en Dupanloup, otro en Manning. Ahora bien, este último insistió en que fueran excluidos de la comisión todos los padres sospechosos de oposición a la definición. Una lista compuesta bajo su control y aprobada por uno de los presidentes del concilio fue distribuida a los padres, que en gran parte todavía no tenían opinión personal sobre los miembros de la asamblea, y así el 14 de diciembre eligieron de buena fe a los candidatos presentados. Este modo de proceder, que excluyó de la *Deputatio de fide* a hombres tan competentes como el cardenal Rauscher o como al docto autor de la *Historia de los concilios,* Hefele, fue una medida muy desacertada. Eliminó la posibilidad del diálogo entre las dos posiciones contrapuestas y exasperó con su partidismo a los miembros de la minoría, los cuales creían —por cierto, erróneamente— que esta maniobra del grupo dirigido por Manning había sido teledirigida por la curia romana; esto, sin embargo, en muchos ajenos a la asamblea dio más la impresión de

que la elección había sido un camuflaje. Desde aquel momento se comenzó a poner en duda en diferentes círculos la efectiva libertad del concilio.

Los primeros debates conciliares

Al cabo de tres semanas de formalidades agotadoras, el 28 de diciembre se pasó a la discusión del primer esquema de la constitución *contra los múltiples errores que nacen del racionalismo moderno*[19]. Inmediatamente se convirtió en blanco de violentas críticas. A muchos padres pareció poco transparente, demasiado poco pastoral y demasiado agresivo, y que, finalmente, iba mucho más allá de los puntos discutidos libremente por los teólogos. Por lo demás, las críticas procedían tanto de los infalibilistas, como de la minoría, lo cual tenía por lo menos la ventaja de que por este lado se podía todavía esperar un desenvolvimiento del concilio más libre de lo que frecuentemente se había temido. Tras seis sesiones de discusión, que fueron desarrolladas con la misma tónica, el 10 de enero los presidentes notificaron que el esquema debía ser devuelto para su reelaboración a la comisión de la fe. Algunos quedaron sorprendidos de que esta decisión se hubiese tomado sin previa consulta de la asamblea, que a su parecer habría estado dispuesta a aprobar el esquema con algunas exiguas variaciones. Esto no se puede negar a priori y muestra claramente que los círculos romanos dirigentes —contrariamente a la intención que se les había reprochado ya antes de la apertura del concilio— no pensaban, ni mucho menos, en abusar de la mayoría dócil, a la que tenían en sus manos, y que trataban de lograr el mejor resultado posible aun a costa de algunas humillaciones.

A fin de ocupar a los padres durante el tiempo exigido por la reelaboración del primer esquema doctrinal, se comenzaron a discutir los esquemas sobre la disciplina eclesiástica y sobre la adaptación del derecho canónico. En la mente de muchos, esta adapta-

19. MANSI L, 58-119. Discusión, ibid. 122-276. Se puede seguir la prolija elaboración de este esquema en las actas de la comisión preparatoria para cuestiones doctrinales (ibid. XLIX, 617-736). Véase también L. ORBAN, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum*, 2 vols., Roma 1942-49, y, acerca del ambiente de esta comisión, las cartas del consultor americano Corcoran, publicadas por J. HENNESEY, CHR 48 (1962) 157-181.

ción a las realidades del siglo XIX era la misión capital del concilio. A este objeto, la comisión para la disciplina había preparado 28 esquemas o esbozos, los cuales de hecho se restringían en su mayor parte a exiguas reformas y escasamente revelaban apertura hacia el futuro o imaginación pastoral en busca de formulaciones verdaderamente nuevas[20]; otros 18 esquemas había preparado la comisión encargada de las órdenes religiosas[21], la cual, por su parte, gracias a la dirección de un presidente autoritario y eficiente, el cardenal Bizzarri, había hecho un trabajo realmente fructuoso. Por su lado, la comisión preparatoria para las misiones y las Iglesias de rito oriental había elaborado tres esquemas[22], y la comisión para los asuntos político-eclesiásticos 18[23], que afectaban a temas de verdadero interés y con frecuencia más actuales que los que habían sido tratados por la comisión para la disciplina eclesiástica[24]. Sólo algunos de los 87 esquemas fueron distribuidos a los padres en el transcurso del concilio, y finalmente faltó tiempo para ratificar uno siquiera de ellos.

A partir del 14 de enero se discutió durante un mes largo sobre los cuatro primeros[25], perdiéndose los oradores en numerosos detalles, tanto más, cuanto que el tiempo ilimitado de que disponían llevaba a muchos padres a divagaciones sobre problemas puramente locales. Además, muchos de ellos, confundiendo los géneros, se limitaban a servir fastidiosas homilías sobre la santidad del sacerdote y sobre el espíritu eclesiástico, con lo cual quedaban estancados, sin avanzar un solo paso, los verdaderos problemas. No obstante, hubo cierto número de intervenciones que no carecían de interés. Así, por ejemplo, algunos obispos orientales suscitaron la cuestión —en la que muchos parecían no haber ni siquiera pensado— de hasta qué punto estos esquemas disciplinarios afectaban

20. Texto en MANSI LIII, 721-781; actas de las discusiones en la comisión preparatoria, ibid. XLIX, 748-932.

21. MANSI LIII, 783-854; actas, ibid. XLIX, 940-979.

22. MANSI LIII, 45-61, 893-914; actas ibid. XLIX, 985, 1162.

23. MANSI LIII, 854-894. Las actas no se conservan; algunos documentos, ibid XLIX, 1171-1211, y además algunos datos en el diario y en la correspondencia del consultor Moufang, pub. por L. LENHART, AMrhKG 3 (1951) 323-354, 9 (1957) 227-258.

24. Sobre todo los *De pauperum operariorumque miseria sublevanda* (MANSI LIII, 867-872).

25. *De episcopis, de synodis et de vicariis generalibus* y *De sede episcopali vacante* (MANSI L, 339-352; discusión, ibid. 359-518); *De vita et honestate clericorum* (ibid. 517-522); discusión 522-700; *De parvo catechismo* (ibid. 699-702; discusión 703-853).

a las Iglesias orientales. Una vez más se constató que hasta cuestiones que en apariencia eran completamente neutras, podían tocar a la eclesiología. Esto se puso todavía más de manifiesto en el transcurso de la discusión del cuarto esquema, que trataba sobre la oportunidad de crear un catecismo universal que reemplazara los numerosos catecismos diocesanos: la propuesta, cuya iniciativa, por lo demás, no había partido de la curia romana, fue considerada como señal de desconfianza en los obispos[26].

El descontento de muchos padres por este hecho se recrudeció todavía más cuando el 21 de enero fue repartido el esquema de la constitución *De Ecclesia Christi*[27]. Este esquena no carecía de calidad —en él se reconocía la inspiración patrística de su autor principal, Schrader— pero también tenía lamentables flacos, sobre todo en la desproporción entre pasajes relativos al episcopado y los consagrados al sumo pontificado, lo cual fue deplorado incluso por algunos conocidos miembros de la mayoría. También los últimos capítulos, que trataban de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, fueron objeto de múltiples repulsas, debido a su perspectiva fuertemente teocrática, que fatalmente tenía que herir al espíritu moderno[28].

El examen del esquema sobre el racionalismo, redondeado por Kleutgen, fue reanudado el 18 de marzo, después de haberse interrumpido las sesiones durante tres semanas, por razón de las obras realizadas a fin de mejorar la acústica. La nueva redacción[29] fue acogida favorablemente por los padres, y sólo se trató ya de cues-

---

26. El texto de este esquema, refundido por la comisión, fue examinado de nuevo por los padres desde el 29 de abril hasta el 13 de mayo (MANSI, LI, 454-485) y aceptado por 491 votos de *placet*, contra 56 *non placet* y 44 *placet iuxta modum*, aunque no fue promulgado solemnemente. La mayoría de los padres era particularmente sensible a la alusión a los inconvenientes de la multiplicidad de catecismos en un mundo en el que cada vez se notaban mayores movimientos migratorios: del campo a las zonas industriales, de Europa a otras partes del mundo. Pero algunos adversarios del esquema, sobre todo Dupanloup por Francia, y Rauscher por los países de habla alemana, alegaron en contra que había que tener en cuenta no sólo el respeto del magisterio episcopal, sino también la naturaleza de las cosas, que exigen la adaptación de los catecismos a las diferentes condiciones de las respectivas regiones.

27. Texto en MANSI LI, 539-636. Observaciones de los padres, ibid. 731-930. Cf. F. VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963.

28. Cf. C. COLOMBO, *La Chiesa e la società civile nel Concilio Vaticano I*, SC 89 (1961) 323-343.

29. Texto en MANSI LI, 31-38; Actas de las discusiones en la comisión, ibid. LIII, 177-194; discursos de las sesiones, ibid. LI, 42-426.

tiones particulares o de enmiendas de detalle. Esta discusión transcurrió en general con la mayor tranquilidad, si se prescinde de un incidente de gran violencia provocado por una apasionada intervención de Strossmayer, y de algunas reclamaciones sobre la prisa con que se votaba sobre las propuestas de modificación. El 24 de abril aprobó el concilio, solemnemente y por unanimidad —aunque todavía en el último momento vacilaron los más recelosos en la minoría— su primer documento dogmático, la constitución *Dei Filius*[30], que oponía al panteísmo, al materialismo y al racionalismo moderno una densa exposición de la doctrina católica sobre Dios, la revelación y la fe, exposición que durante casi un siglo sería la base de los manuales de teología fundamental.

Agitación sobre la infalibilidad del papa

Mientras que en el aula conciliar se elaboraban, con sabia circunspección, textos poco excitantes, fuera de ella estaban en plena marcha las discusiones relativas a la cuestión de la infalibilidad, que muy pronto se había convertido en principal objeto de interés. En los últimos días de diciembre, por iniciativa de Manning, de Dechamps y de algunos obispos de habla alemana, se había puesto en circulación una petición, solicitando del papa que fuese incluida en el programa esta cuestión, que la comisión preparatoria no quería proponer por propio impulso. La petición sumó a lo largo de enero más de 450 firmas[31].

Esta artimaña, practicada por un grupo de acción que obraba independientemente de la Curia, fue para los adversarios de la definición el motivo para organizar la resistencia que hasta entonces había estado dispersa y sin clara articulación. Dupanloup se había dejado llevar de ilusiones al pensar que su mera aparición bastaría para constituirlo inmediatamente en centro alrededor del cual se reuniesen los diferentes grupos descontentos, e incluso la actividad

30. Texto en MANSI LI, 429-436. Entre los comentarios histórico-teológicos v. sobre todo A. VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, 2 vols., París 1895, que se ha de completar y matizar con *De doctrina Concilii Vaticani Primi*, Ciudad del Vaticano 1969, 3-281, y H. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Friburgo de Brisgovia 1968.

31. Lista en MANSI LI, 650-663.

febril que había desplegado desde su llegada a Roma sólo había conducido a resultados muy restringidos [32]. La verdadera cabeza dirigente de la minoría era un seglar, John Acton que, en calidad de historiador, compartía con su maestro Döllinger los reparos contra el nuevo dogma que se hallaba en preparación, aunque temía, todavía más que su maestro, las posibles consecuencias indirectas de la definición para las futuras posibilidades en una sociedad movida cada vez más por la idea de la libertad.

La publicación de su correspondencia con Döllinger, emprendida recientemente por V. Conzemius, ha confirmado la observación del diplomático inglés Odo Russell sobre el importante papel del inglés Acton en la organización de la minoría conciliar. Fue él quien, gracias a sus numerosas relaciones internacionales y a su dominio de idiomas, contribuyó en gran parte a que ya al comienzo del concilio se reunieran los principales jefes de la oposición, varios de los cuales apenas si se conocían, mostrándoles además, con su sentido parlamentario, las posibilidades de una acción conjunta, sugiriéndoles diversas iniciativas, llamando su atención hacia ciertas intrigas que se insinuaban en el otro campo y proporcionándoles documentación histórica en apoyo de sus objeciones, sin hablar del papel de mediador que desempeñó entre los jefes de la minoría y varios gobiernos extranjeros. A él se debe en gran parte sobre todo el que en los primeros días de enero, por iniciativa del activo arzobispo Haynald, miembro de la alta cámara húngara, que por esta actividad estaba también familiarizado con los métodos parlamentarios, se creara un comité internacional encargado de asegurar la cohesión entre los diferentes grupos de oposición y que varias veces por semana reunía a unos diez obispos austríacos, alemanes, franceses, británicos, italianos y americanos. Bajo la responsabilidad de este comité se pusieron en circulación contrapeticiones que solicitaban del papa la renuncia a la definición de su infalibilidad por el concilio; estas contrapeticiones obtuvieron 136 firmas [33], es decir, la quinta parte de los padres conciliares. Esto, sin embargo, no fue obstáculo para que Pío IX decidiera insertar una definición formal de la infalibilidad del papa en el esquema de la constitución dogmática sobre la Iglesia.

---

32. R. AUBERT, *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, Lovaina 1961, 96-116.
33. Lista en MANSI LI, 677-686.

Ahora bien, los jefes de la minoría no se contentaban con reforzar las intervenciones cerca de aquellos padres, a quienes esperaban ganar para su causa. Cierto número de ellos, convencidos del carácter fatal para la Iglesia, de la definición que se estaba preparando, y de lo justificado que estaba el empleo de todos los medios eficaces para impedirla, juzgaron necesario hacer un llamamiento a la opinión pública, en la esperanza de que ésta ejerciera entonces presión desde fuera sobre los responsables del concilio. De esta manera, varios salones romanos se convirtieron en verdaderas camarillas de intrigas al servicio de una u otra tendencia; en efecto, también los patrocinadores de la definición imitaron ya pronto, con la aprobación del Vaticano, este método de sus contrarios. Ahora bien, aun cuando en esta sociedad todavía muy aristocrática los salones ocupaban un puesto muy importante, no obstante, los periódicos ofrecían un medio todavía más poderoso de acción, sobre todo desde que se puso de manifiesto el interés del público por los asuntos del concilio.

Entre estas polémicas de prensa, en las que se señalaron especialmente Louis Veuillot en favor de la definición y Dupanloup en sentido contrario, ocupan un puesto especial las *Römische Briefe* (= Cartas romanas), que Döllinger, bajo el seudónimo de Quirinus, publicó en la «Allgemeine Zeitung» de Augsburgo y que, como una especie de crónica del concilio, por medio de una presentación tendenciosa de los participantes y de los acontecimientos, trataban desde un principio de desacreditar todas las decisiones que pudiera tomar la asamblea. Acton fue quien, con la ayuda de algunos obispos que opinaban que el secreto que el papa había impuesto arbitrariamente al concilio no les obligaba en conciencia, proporcionaba a Döllinger el material necesario [34].

A las querellas de prensa, que por ambas partes se veían reforzadas con la reiterada publicación de opúsculos, a veces con los nombres de los autores, como los de Gratry y Dechamps, aunque con frecuencia eran anónimos, se añadieron las tentativas de algu-

---

34. La importante participación de Acton en estas *Römische Briefe*, que se suponía, está perfectamente clara desde las publicaciones de V. CONZEMIUS (JEH 20 [1969] 267-294; ThQ 140 [1960] 428-432; RQ 59 [1964] 186-229, 60 [1965] 78-119), quien ha logrado también destacar de forma muy matizada la diferencia de enfoque y de concepción que separaba más y más a estos dos hombres en la cuestión relativa a la mejor manera de servir a la causa de la minoría. Véase también D. MCELRATH, l.c.

nos miembros de la minoría, de lograr el apoyo de los gobiernos de Viena, de Munich y hasta de Londres, pero sobre todo de París, puesto que era sabido cuánto peso podía tener una intervención de Napoleón III, cuyo apoyo militar y diplomático era imprescindible para el mantenimiento de lo que todavía quedaba del poder temporal del papa [35]. Las diferentes tentativas de intervención por parte de los gobiernos, provocadas por las peticiones de socorro de algunos obispos, significaron un fracaso total tocante a la inclusión de la cuestión de la infalibilidad en el orden del día, pero, con todo, se puede suponer que no dejaron de ejercer algún influjo. Además del cardenal Antonelli, que en todo caso se ocupaba muy intensamente de este aspecto de la cuestión, diferentes miembros de la curia y cierto número de moderados de la mayoría fijaron su atención sobre el influjo que la agitación del mundo seglar, provocada por el proyecto de definición, ejercería sobre las discusiones relativas a la legitimidad de las modernas libertades y al derecho de la Iglesia a intervenir en la vida civil. En adelante se puso empeño en circunscribir la cuestión de la infalibilidad a la esfera puramente doctrinal y disipar de este modo la inquietud de aquellos que temían que el papa, una vez reconocido infalible, se hallara en condiciones, como decía uno de ellos, «de decretar en lo sucesivo todos los *Syllabus*, aun los más impugnables».

Mientras se iba incrementando de esta manera, al margen del concilio, la inquietud de la opinión pública y de las cancillerías de los Estados, la asamblea proseguía su actividad; pero pronto apareció ya claro que, al ritmo con que se avanzaba, el capítulo 11 del tratado sobre la Iglesia, que trataba del primado y de la infalibilidad del papa, no sería puesto a discusión antes de la primavera del año siguiente; así, durante el mes de marzo se formularon nuevas peticiones de que dicho capítulo, que ponía en conmoción al concilio, se tratase anticipadamente tan luego se hubiese terminado la discusión de la constitución sobre el racionalismo. Si bien vaci-

35. Sobre los aspectos políticos del concilio, v.: para Francia E. OLLIVIER, l.c., que se ha de completar con J. GADILLE, *A. du Boÿs. L'intervention du gouvernement impérial à Vatican I*, Lovaina 1968, y DE MONTCLOS 446-470; para Austria ENGEL-JANOSI I, 156-170; para Alemania E. WEINZIERL-FISCHER, MÖSTA 10 (1957) 302-321; para Inglaterra A. RANDALL, «Dublin Review» 479 (1959) 37-56, y sobre todo D. MCELRATH, l.c., 141-183; para Suiza V. CONZEMIUS, «Schweizerische Zschr. für Geschichte» 15 (1965) 204-227.

laban tres de los cinco presidentes del concilio, que no querían exasperar a la minoría[36], sin embargo, Pío IX, cuyo descontento por la oposición iba creciendo, decidió de acuerdo con esta petición.

La constitución «Pastor Aeternus»

A fin de atenuar lo que tenía de extraordinario el tratamiento preferente dado al capítulo XI, se optó por modificar su tenor de tal forma, que de ello resultó una pequeña constitución autónoma, consagrada especialmente al papa[37]. La discusión se inició el 13 de mayo con un informe moderado de Pie. Ya entonces se redujo el debate general a una discusión sobre la oportunidad de la definición, y en ciertos momentos fue llevado con gran apasionamiento. Al cabo de unas 15 sesiones, en las que llamaron especialmente la atención los alegatos de Manning y Dechamps y las críticas de Hefele, Strossmayer, Maret y Darboy, se pasó a la discusión especial de los detalles del texto.

Ésta trató sobre todo el capítulo IV, en el que se había presentado un texto de definición de la infalibilidad pontificia enmendado por la comisión, en el que, sin embargo, no se tomaba suficientemente en consideración el legítimo papel que incumbe al episcopado en el magisterio supremo de la Iglesia, juntamente con el papa y en colaboración con él.

Tomaron la palabra 57 oradores y propusieron argumentos teológicos o dificultades históricas, como también mostraron las ventajas o inconvenientes prácticos de una definición en las circunstancias del momento. Estos debates, con frecuencia fatigosos, que tenían lugar bajo un calor que resultaba cada vez más insoportable, hicieron por lo menos posible la puntualización de ciertas expresiones y eliminaron algunas resistencias. Alguna que otra intervención destacó en medio de la monotonía general, como, por ejemplo, la de Rauscher, que desde el primer día propuso como posible base de entendimiento entre la mayoría y la minoría la fór-

36. Su moderación, sobre todo la del cardenal Bilio, fue mostrada claramente por M. MACCARRONE, l.c. En cambio, la intransigencia del cardenal Capalti aparece clara en su *Diario*, publicado recientemente por L. Pásztor.

37. Los diferentes pasos en la evolución del texto y la discusión en la sesión pública, así como en la comisión, en MANSI LII, 4-1253, LIII, 240-283.

mula propuesta en el siglo XV por san Antonino de Florencia[38]; la de Ketteler, que de acuerdo con sus ideas sobre la constitución corporativa de la Iglesia, insistió en la necesaria colaboración del papa con sus consejeros naturales, los obispos; y sobre todo, también, la del cardenal Guidi, dominico, que por sus intentos de conciliación mereció graves reproches de Pio IX[39].

Entre tanto se habían multiplicado en los pasillos, fuera del aula conciliar, las negociaciones por las que se esperaba llegar a una solución de compromiso que impidiera que se hicieran públicas las divisiones dentro de la asamblea. En realidad, muchos defensores de la infalibilidad habían comprendido ya mejor la complejidad de la cuestión y la necesidad de una más marcada diferenciación, mientras que los adversarios pudieron constatar que en este punto la fe de la Iglesia era más general y más firme de lo que muchos de ellos habían supuesto en un principio. Pero sobre todo, la gran masa de padres —entre los dos grupos extremos de los entusiastas de la mayoría y de los propugnadores de la resistencia a ultranza— estaba compuesta en el fondo por moderados, a los que toda agitación apenaba y preocupaba profundamente, y que muy lejos de desear ver aniquilado al adversario, sólo ansiaban una cosa: hallar un término medio, en el que se pudiera lograr un amplio acuerdo. Tal era especialmente el caso de la mayoría de los italianos, que por sí solos representaban ya la tercera parte de los padres conciliares y que no habían tomado posiciones definitivas en las maniobras iniciales tocante a la inclusión de la infalibilidad en el orden del día. Éstos, con su número, prestaban apoyo decisivo al informal tercer partido.

Este grupo, que desde un principio buscaba una solución, logró que entre los excesos neoultramontanos y los anticuriales triunfaran por fin fórmulas relativamente matizadas, susceptibles de ser completadas ulteriormente. Es incluso verosímil que una fracción bastante importante de la minoría se habría adherido también finalmente a esta solución diferenciada, si Pío IX, que en el transcurso de los últimos meses intervino cada vez más abiertamente en favor

38. Sobre esta fórmula, evocada frecuentemente en el transcurso de estos debates, véase U. BETTI, «Memorie domenicane» 76 (1959) 173-192.

39. Sobre el discurso y las reacciones originadas por él, véase M. MACCARRONE, l.c., I, 424-432.

de la definición[40], no se hubiese mostrado tan intransigente. Sea lo que fuere de esta responsabilidad personal, es en todo caso un hecho que los esfuerzos desplegados en el último minuto con vistas a lograr una reconciliación de los contrarios, no tuvieron efecto alguno, y ello no obstante la buena impresión que causó la exposición de conjunto redactada por Gasser en nombre de la comisión teológica; un comentario autorizado, que todavía hoy es de fundamental importancia para la inteligencia de los matices del texto conciliar[41]. Tras la votación provisional, que arrojó 451 votos positivos *(placet)*, 88 negativos *(non placet)*, y 62 positivos con reservas *(iuxta modum)*, la minoría, en la esperanza de que el volumen de esta oposición debiera al fin y al cabo dar que pensar, intentó una última gestión cerca de Pío IX, con el fin de lograr por lo menos que se suprimiese en el canon una expresión discutida relativa al primado pontificio y que se introdujesen en la definición de la infalibilidad del papa algunas palabras que implicaran la estrecha colaboración del papa con la Iglesia universal.

Ahora bien, Pío IX, presionado en el sentido contrario por los extremistas de la mayoría, se mostró intransigente. Así, unos 60 obispos decidieron abandonar Roma antes de la votación final, a fin de no verse en la necesidad de repetir su *non placet* ante el mismo papa en una cuestión que le afectaba personalmente. Los demás miembros de la minoría creían que, no obstante, la inserción de una fórmula desacertada —el papa fue designado como infalible *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* —[42], que disipara toda sospecha de galicanismo, los reparos fundamentales más importantes habían sido descartados con las diferentes enmiendas del texto y con el comentario de Gasser, y decidieron aprobar el texto definitivo, que el 18 de julio fue votado solemnemente y casi por unanimidad por los presentes[43].

40. C. Butler ha señalado algunos casos de empleo de presiones por parte de Pío IX. M. MACCARRONE (l.c., espec. 350-352, 395, 409-413, 464-477), por medio de documentos no tomados en consideración hasta ahora, ha podido mostrar más en detalle cómo en el transcurso de las últimas deliberaciones intervino personalmente en la línea de los ultras de la mayoría.

41. MANSI LII, 1204-30.

42. Sobre el exacto significado de esta fórmula, G. DEJAIFVE, «Salesianum» 24 (1962) 283-295, y H. FRIES, en *Volk Gotes*, Festgabe J. Höfer, Friburgo de Brisgovia 1967, 480-500.

43. Texto en MANSI LII, 1330-34. Entre los comentarios histórico-teológicos, véase sobre todo· U. BETTI, *La costituzione dommatica «Pastor Aeternus»*, Roma 1961; G. THILS,

Durante las semanas siguientes el concilio prosiguió sus trabajos lentamente, ya que la mayoría de los padres, debido al calor y a la guerra franco-prusiana, abandonaron Roma durante el verano. La ocupación de Roma por los italianos el 20 de septiembre puso definitivamente término al concilio, y el 20 de octubre anunció el papa su aplazamiento *sine die*.

El fin de los debates, sin embargo, no proporcionó inmediatamente tranquilidad a los espíritus. La agitación perduró todavía algún tiempo[44], y se produjeron lamentablemente apostasías de la fe, sobre todo en los países de habla alemana, en los cuales se formó en torno a algunos profesores de universidad que se remitían a Döllinger, el cisma llamado *viejo católico*[45]. Entre los obispos de la minoría, algunos, entre ellos Hefele y Strossmayer, estuvieron indecisos todavía algunos meses, pero al fin ninguno de ellos recusó su asentimiento al nuevo dogma.

XLIV. Nacimiento de la comunidad eclesiástica de los viejos católicos

Por Rudolf Lill

Profesor de las Universidades de Colonia y Roma

BIBLIOGRAFÍA: J.F. v. SCHULTE, *Der Altkatholizismus*, Giessen 1887, reimpr. Hildesheim 1965; id., *Lebenserinnerungen*, I, Giessen 1908; J. TROXLER, *Die neuere Entwicklung des Altkatholizismus*, Colonia 1908; GSCHWIND, *Christkatholische Kirche der Schweiz* (v. antes del cap. XL); M. KOPP, *Der Altkatholizismus in Deutschland*, 1871-1912, Berna-Kempten 1913; K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Celle [7]1957, 745-763; C.B. MOSS, *The Old Catholic movement, its origins and history*, Londres [2]1964; U. KÜRY, *Die altkatholische Kirche* (Die Kirchen der Welt 3), Stuttgart 1966; CONZEMIUS, *Katholizismus ohne Rom* (v. antes del cap. XXIX).

LAUSCHER, *Kath.-theol. Fakultät in Bonn* (cf. p. 602); WENZEL, *Freundeskreis um Anton Günther* (cf. p. 596); E. KLEINEIDAM, *Die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Breslau*, Colonia 1961.

Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. «Potestas ordinaria» au concile du Vatican, Lovaina 1961; id., *L'infaillibilité pontificale*, Gembloux 1969; id., *De doctrina Concilii Vaticani I*, Ciudad del Vaticano 1969, 285-575.

44. AUBERT, *Pie IX*, 359-367, 546s.

45. Véase el cap. XLIV.

Personalidades particulares: BALTZER: *A. Franz,* Breslau 1873; DÖLLINGER: *Friedrich, Döllinger* III, Munich 1901 (más bibliografía antes del cap. XIII y XL); FRIEDRICH: *F.H. Hacker,* Kempten 1918; REINKENS: *F. Nippold,* Leipzig 1896; J.M. REINKENS, Gotha 1906; B. POLL, AHVNrh 155-156 (1954) 392-410; V. CONZEMIUS, «Rheinische Lebensbilder» 4 (Düsseldorf 1970) 209-233; Reusch: L.K. GOETZ, Gotha 1901; Schulte: R.C. SCHERER, Viena 1915; N. HILLING, AkathKR 95 (1915) 519-527.

El movimiento intracatólico de protesta contra el dogma del episcopado universal y de la infalibilidad del papa se propagó desde el verano de 1870 sobre todo en Alemania y en Suiza. La evolución hasta constituir una Iglesia propia se consumó en diferentes etapas y contra la intención primitiva de sus jefes. El núcleo estaba formado por los eclesiásticos, profesores de universidad, Döllinger, J. Friedrich y J.A. Messmer en Munich; B.J. Hilgers, F.P. Knoodt, J. Langen y F.H. Reusch en Bonn; J. Baltzer, J.H. Reinkens y Th. Weber en Breslau; A. Menzel y F. Michelis en Braunsberg; E. Herzog en Lucerna; así como también por un seglar, el canonista e historiador del derecho, J.F. von Schulte, en Praga. Un radicalismo sectario, como el que había caracterizado al germano-catolicismo, fue en un principio ajeno a estos profesores. Ellos se sentían conservadores, puesto que se mantenían firmes contra una innovación, que consideraban falsa, en la antigua fe católica [1]; varios de ellos habían estado próximos a la teología de Günther.

Contra la doctrina de la infalibilidad y su tratamiento en el concilio se habían formulado reparos preferentemente históricos. Luego, a los teólogos que protestaban se asociaron también historiadores de renombre, que en calidad de católicos habían luchado, frente al liberalismo. Entre ellos, F.W. Kampschulte y C.A. von Cornelius, A. von Druffel, M. Ritter y F. Stieve.

En torno a los profesores se agruparon casi exclusivamente elementos de las clases universitaria y burguesa. Algunos de ellos se movían por el mismo impulso religioso o científico, mientras que otros se guiaban más por un liberalismo religioso desligado de la Iglesia con anterioridad a 1870 [2], que pesó sobre el movimiento

---

1. Cf. la declaración del profesor de Bonn, Reusch: «La conciencia católica nos veda aceptar ambas doctrinas porque contradicen a la Escritura y a la tradición de la antigua Iglesia, a las que nosotros estamos ligados en calidad de sacerdotes católicos» (CONZEMIUS, *Katholizismus ohne Rom* 63).

2. Cf. cap. XL, p. 944.

como el nacionalismo de algunos de sus miembros, que reflejaban el clima del tiempo de la fundación del Reich. El viejocatolicismo fue y se conservó como un movimiento de notables, que en los años setenta, con unos 60 000 adeptos, alcanzó en Alemania su más alto nivel numérico. En efecto, las masas católicas y sus organizaciones habían representado activamente la evolución que culminó en el concilio Vaticano; después de la anexión del Estado pontificio se habían adherido como nunca al papa afligido. También los jefes políticos que en 1869 habían puesto en guardia contra el dogma, se adaptaron a los decretos del concilio.

En agosto de 1870, más de 1300 católicos renanos protestaron contra el concilio; en Nuremberg 32 profesores apelaron a un «concilio ecuménico verdadero, libre y que por tanto se celebrara no en Italia, sino aquende los Alpes»[3]. La esperanza en el apoyo por parte del episcopado se vio mermada cuando su mayoría, todavía a fines de agosto, se puso de acuerdo en Fulda acerca de una carta pastoral que defendía moderadamente el concilio y el dogma[4]; la esperanza se desvaneció totalmente cuando en abril de 1871 también Hefele, último obispo alemán retardatario, publicó los decretos del concilio[5].

La agitación en torno al concilio y al dogma, en la que la totalidad de la prensa liberal se sumó a la postura de los oponentes, calmada temporalmente por haber acaparado la atención la guerra franco-prusiana, experimentó luego un recrudecimiento más duradero. En efecto, varios obispos, desde el otoño de 1870, habían procedido mediante privación de la *missio canonica,* suspensión, excomunión o negación de los sacramentos contra los adversarios del concilio, los cuales, acto seguido, apelaron al Estado. Los gobiernos les otorgaron su protección y les garantizaron la conservación de sus cargos civiles y eclesiásticos. Las disensiones a que esto dio lugar abrieron el camino al *Kulturkampf.*

En septiembre de 1871 se reunió en Munich el primer congreso de los viejos católicos con 300 delegados de Alemania, Suiza y

3. Los textos de las declaraciones de protesta: ColLac VII, 1731s.

4. Texto: ColLac VII, 1733ss; BUTLER-LANG 455-458. Cf. LILL, *Bischofskonferenzen* 95-112.

5. Algunos adversarios del dogma, pero que sólo querían actuar en comunión con los obispos, se retiraron seguidamente del movimiento; así lo hicieron los teólogos dogmáticos Kuhn (Tubinga) y Dieringer (Bonn), que resignó su cátedra.

Austria. La participación de invitados de las Iglesias ortodoxa y anglicana y de la pequeña Iglesia de Utrecht[6] reveló no sólo la hostilidad común contra Roma, intensificada por el concilio Vaticano, sino también un nuevo interés ecuménico, que Döllinger y sus amigos promovieron deliberadamente mediante el recurso a la común tradición viejocatólica. El programa, formulado por Döllinger, subrayaba el fundamental rasgo conservador del movimiento de protesta y reclamaba para éste la plena justificación de su permanencia en la Iglesia católica. Como dirigente puso apremiantemente en guardia contra una segregación, y él mismo no entró nunca formalmente en la Iglesia viejocatólica. Schulte, Friedrich, Michelis y Reinkens postularon, en cambio, la constitución de una comunidad eclesial de emergencia, a lo que dio su asentimiento la mayoría de los congresistas.

La decisión, grávida de consecuencias, que, al igual que el entero movimiento, fue presentada en Roma de manera demasiado simplista como confirmación de los viejos prejuicios contra los profesores alemanes, determinó el curso ulterior de los acontecimientos. Inmediatamente surgieron asociaciones católicas locales. El segundo congreso (Colonia 1872), que llevó oficialmente el nombre de *viejocatólico*, decidió la organización de una pastoral en regla e instituyó una comisión encargada de preparar la elección de un obispo. Ésta recayó, el 14 de junio de 1873, en el profesor de Breslau Joseph Hubert Reinkens, quien recibió la consagración de manos de un obispo de la Iglesia de Utrecht[7], incorporándose así en la sucesión apostólica[8].

Reinkens, contra quien Pío IX fulminó la excomunión mayor, erigió en Bonn, con el apoyo de Reusch como vicario general, una administración de la diócesis. Fue reconocido como obispo católico por Prusia, Baden y Hessen-Darmstadt; leyes de estos Estados emanadas en el *Kulturkampf* garantizaron a los viejos católicos una participación en los bienes eclesiásticos de los católicos y la utilización de las iglesias católicas[9]. Sólo a medida que el

6. Cf. tomo VI, 583s.
7. La consagración se celebró conforme al rito prescrito en el pontifical romano.
8. Reinkens transmitió la sucesión. En 1876 confirió la consagración episcopal a E. Herzog (véase más adelante), y en 1895 a su vicario general Th. Weber, que le sucedió en el cargo un año después.
9. Cf. cap. XL, p. 939. Los obispos católicos se negaron a utilizar las mismas

Kulturkampf se fue revelando como un golpe fallido y desde que en 1878 quedó anulado se enfrió el interés de los gobiernos en favorecer el movimiento; antes que otros líderes del *Kulturkampf* Bismarck reconoció que el viejocatolicismo era demasiado débil como aliado contra Roma.

La constitución elaborada por Schulte según modelos viejo-cristianos, que reconocía al sínodo formado por representantes del clero y de los seglares la potestad legislativa y de elección del obispo, una vez aprobada por el tercer congreso (Constanza, 1873) fue promulgada por el primer sínodo (Bonn, 1874). Los sínodos de los años siguientes se situaron, en cuanto a doctrina, en el plano de la Iglesia indivisa del primer milenio; en el culto se incorporaron reformas moderadas y en conformidad con el tiempo; desde 1880 se introdujo la lengua vernácula en la liturgia. Contra la voluntad de Reinkens, de Reusch y de otros conmilitones de la primera hora, las fuerzas liberales lograron en 1879 imponer la abolición de la obligación del celibato.

En Suiza, donde las condiciones eran especialmente favorables[10], Reinkens y Michelis participaron activamente en la formación de la Iglesia. En 1875 se reunió en Olten el primer sínodo, que fundó la Iglesia católico-cristiana de Suiza. En la doctrina se atenía al modelo alemán; su constitución era más democrática. Sin embargo, el obispo Eduard Herzog, elegido en 1876, con una actividad de casi cincuenta años, logró imponer su eclesialidad orientada hacia la Biblia y la eucaristía. La facultad fundada en Berna en 1874 por el Estado con una finalidad de *Kulturkampf*, se convirtió, también con la decisiva cooperación de Herzog, en un importante centro intelectual que desde fines del siglo ejerció un influjo creciente incluso más allá de las fronteras de Suiza[11]. En efecto, la función de guía que habían desempeñado los alemanes cesó con la muerte de la generación de los fundadores, que imponía respeto científicamente. Todas las tentativas de conservar para la nueva comunidad la facultad teológica de Bonn, que, excepto un miembro, se había hecho viejo-católico, habían fracasado;

---

iglesias y suspendieron el culto, como protesta, en las iglesias prestadas simultáneamente a los viejocatólicos.

10. Cf. cap. XL, p. 943s.

11. La facultad publica desde 1893 la revista científica trimestral «Internationale kirchliche Zeitschrift» (hasta 1910 «Revue Internationale de Théologie»).

después de la muerte de Reusch (1900) y de Langen (1901), hasta las últimas cátedras fueron ocupadas de nuevo por católicos [12].

En Austria, donde el gobierno se mantuvo pasivo, y los obispos, especialmente Rauscher, trataron con la mayor indulgencia a los adversarios del concilio, con lo cual evitaron la confrontación, el movimiento de protesta procedió con gran lentitud. Desde 1872 existían cuatro comunidades viejocatólicas, que en 1877 fueron reconocidas oficialmente por el Estado. Mayor aceptación consiguió el movimiento, fundado en motivos más nacionales que religiosos, designado como el *Los-von-Rom-Bewegung* (= Movimiento de separación de Roma) de los años noventa. En 1879 se reunió el primer sínodo, que hizo suyas las conclusiones alemanas. Al frente de la pequeña Iglesia, cuya constitución proyectó también Schulte, estuvo desde 1881 un administrador diocesano.

Las diócesis viejocatólicas y la Iglesia de Utrecht, que antes de 1870 había estado completamente aislada, se asociaron en 1889 en la Unión de Utrecht de Iglesias nacionales autónomas, independientes de Roma, cuyo primado de honor corresponde al arzobispo de Utrecht. La declaración conjunta volvió a hacer profesión de adhesión a la fe del primer milenio y también de adhesión al primado romano en la medida en que se había realizado hasta la misma época. Volvió a repetirse la protesta contra los dogmas de 1854 y 1870, como también la buena disposición para «entenderse sobre las diferencias surgidas desde las escisiones de la Iglesia» [13].

La autoridad científica internacional de Döllinger y su actividad ecuménica [14] habían logrado ya en 1874-75 reunir en Bonn las conferencias unionísticas de teólogos viejocatólicos, rusos ortodoxos y anglicanos. Éstas fueron en el siglo XIX una audaz tenta-

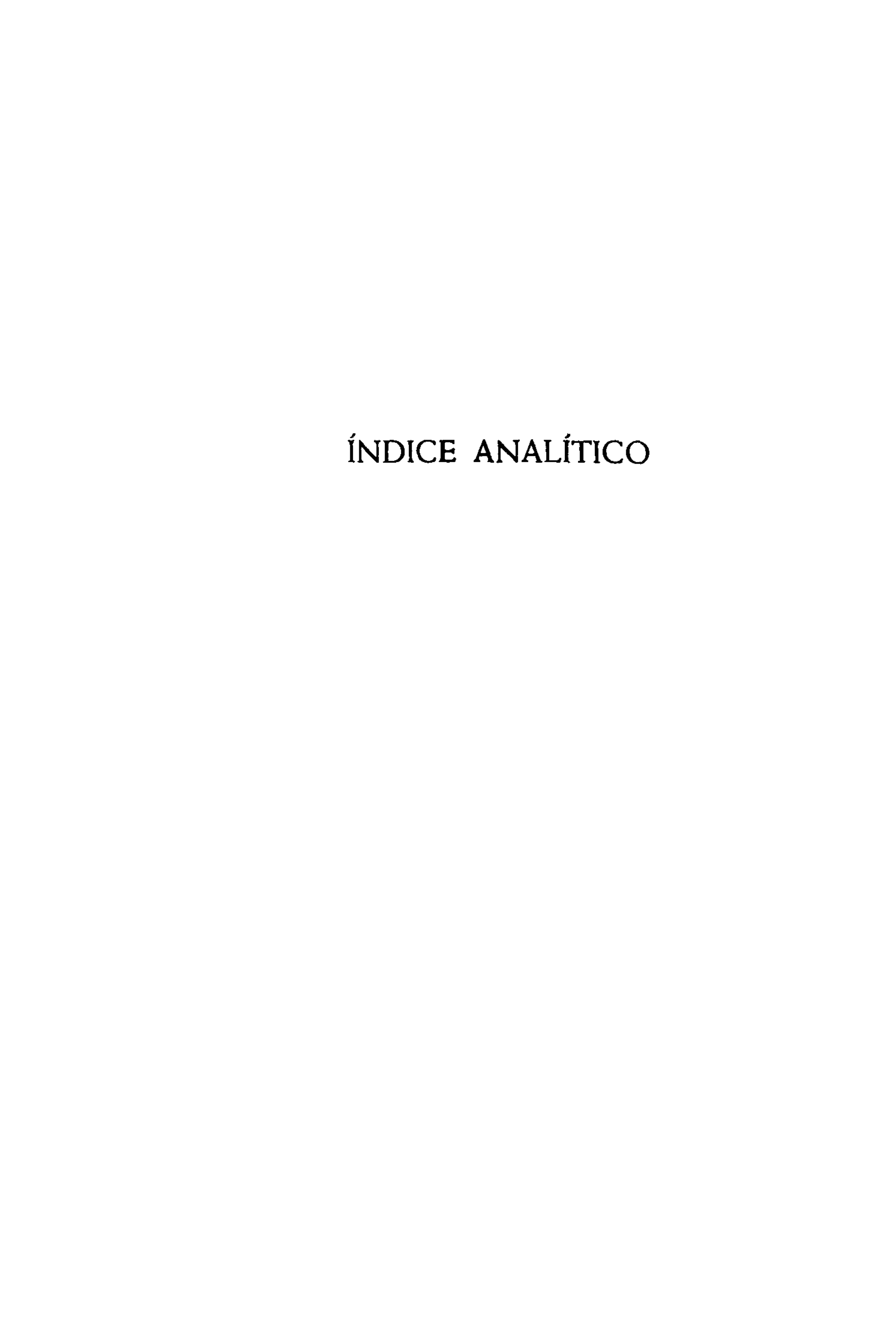
---

12. En 1902 fue erigida en la universidad de Bonn una cátedra de teología viejocatólica, dependiente directamente del rector.

13. Sobre el ulterior desarrollo del viejocatolicismo, que, si bien retrocedió en sus países de origen, aumentó en conjunto, debido a la incorporación de nuevas iglesias nacionales (Polonia, Estados Unidos), cf. ALGERMISSEN, l.c.; CONZEMIUS, *Katholizismus ohne Rom,* 55, 68ss, 79ss, 81-102; K. ALGERMISSEN, LThK² I, 398-402; W. KÜPPERS, RGG³ I, 295-299.

14. Desde que Döllinger abandonó la actitud combativa de sus años juveniles, la ciencia teológica y el interés ecuménico formaron para él una pareja inseparable. Ya en la asamblea de científicos de Munich (cf. cap. XXIX, p. 714) había él señalado que la investigación imparcial de las diferencias confesionales en la doctrina, era obligación apremiante de la teología.

tiva de diálogo interconfesional entre teólogos y consiguientemente un preludio del ecumenismo, a cuyo servicio se pusieron también los posteriores congresos internacionales de los viejocatólicos. Sin embargo, el resultado concreto de las conferencias fue realmente exiguo, pues estaban taradas por la estrechez de su base de despegue, así como por la polémica antirromana, cargada de resentimientos y antiecuménica, que en general ha acompañado largo tiempo al viejocatolicismo.



ÍNDICE ANALÍTICO